INHALTSVERZEICHNIS

SIGLENVERZEICHNIS

AASS	Acta Sanctorum. Antwerpen – Bruxelles 1643–1925
ABME	Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927–
AD	Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
AJA	American Journal of Archeology
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3e éd. par F.Halkin. I—III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909
CahArch	Cahiers Archéologiques
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877
CPG	Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912–
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies

Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschafft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. Trapp [et al.]. I. A–K. Wien 2001
LexMA	Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998
LSJ	H.G. Liddell – R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie, A Greek-English Lexicon. Oxford 91925—1940. Revised Supplement, ed. by P.G.W.Glare with the assistance of A.A.Thompson. Oxford 1996
LThK2	Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg 21957–1968
LThK3	Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg 31993–2001
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860—1890
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kazhdan [et al.]. Vol. I—III. New York – Oxford 1991
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne. 1–161. Paris 1857–1866
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne. 1–221. Paris 1844–1880
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1976—1996
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris. 1–2. Cambridge 1971–1980
PmbZ	R.-J. Lilie [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999–
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin – F. Nau. 1– . Paris 1904–
PRK	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H.Hunger – O.Kresten [et al.]. 1– . Wien 1981–
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950–
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966–
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde, 15 Suppl.-Bde. Stuttgart – München 1893—1978.
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est-Européennes

RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SBS	Studies in Byzantine Sigillography
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968
Tgl	Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865
TIB	Tabula Imperii Byzantini. I— . Wien 1976—
TLG	Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E. University of California at Irvine 2000
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Österr. Ak. d. Wiss., Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 1–17

FRIEDRICH HILD / WIEN

LYKIEN IN DEN NOTITIAE EPISCOPATUUM

Die Notitiae episcopatuum sind die wichtigste Quelle für die kirchliche Geographie des Byzantinischen Reiches[1]. Es sind Verzeichnissse der Metropolien, der autokephalen Erzbistümer und der zu den Metropolen gehörenden Suffraganbistümer, die für Zwecke des Protokolls geschaffen wurden. Sie spiegeln immer wieder Änderungen im Gesamtbestand des Episkopats durch den Bedeutungsverlust oder -gewinn einzelner Bistümer im Verlauf der politischen Geschichte wider. Gelegentlich stellen die Notitiae jedoch nur noch Ansprüche und keine Wirklichkeit dar. Sie müssen daher durch die Geschichte ihrer Entstehungszeit, unter anderem durch die Konzilsakten, überprüft werden[2]. In manchen Fällen werden die Notitiae auch zu einer wichtigen Quelle für die politische Geschichte der Provinz, insbesondere für die Siedlungsgeschichte, wie im Falle der Kirchenprovinz Lykia.

Auffällig ist bei den Notitiae von Lykien zunächst die hohe Zahl von 37 Bistümern in einer relativ kleinen Provinz mit nur ca. 12.500 km² Grundfläche. Im benachbarten Pamphylien (Provinzen Pamphylia I und II) kommen auf 16.500 km² 35 Bistümer (in Lykien hat demnach im Schnitt ein Bistum 330 km², in Pamphylien 470 km²). Im krassen Gegensatz stehen dazu etwa die Provinzen Paphlagonia und Honorias (*TIB* 9) mit 46.000 km² und nur 10 Bistümern. Hier kommen auf ein Bistum ca. 4.600 km².

Besonders bemerkenswert ist dann die Rangordnung der Bistümer. Während in den Notitiae der meisten Provinzen die schon in der Antike bedeutenden Städte auch hohen Rang aufweisen, ist das in Lykien anders. Als Protothronos der Metropole Myra erscheint ein in antiken Quellen nicht bezeugter Ort: Mastaura.

---

[1] Die Notitiae des Patriarchats Konstantinopel sind ediert von J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae (*Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* 1). Paris 1981.

[2] H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (*HdA* XII 2/1). München 1959, 148; vgl. auch A. Kazhdan, Notitiae episcopatuum. *ODB* III (1991) 1496. – Eine Übersicht über die Rangordnung der lykischen Bistümer in den Notitiae und Konzilsakten bietet bereits J. Darrouzès, Sur les variations numériques des évêchés byzantins. *REB* 44 (1986) 18f.

Im folgenden soll versucht werden, anhand der Lemmata im Band 8 der *Tabula Imperii Byzantini*[3] und der zwei Tabellen (Notitiae episcopatuum und Konzilsakten[4]) die Rangordnung in den Notitiae Lyciae vorzustellen und, wenn möglich, zu erklären.

Schon die Stellung Myras als Metropole der Provinz ist erstaunlich, war doch Patara die Hauptstadt der 43 n. Chr. eingerichteten römischen Provinz Lycia, die 73/74 n. Chr. mit Pamphylia zu einer Doppelprovinz vereinigt wurde. Am ersten ökumenischen Konzil von Nikaia nahm 325 n. Chr. Bischof Eudemos von Patara als einziger lykischer Bischof teil, Patara könnte demnach damals noch die Hauptstadt der seit der diokletianisch-konstantinischen Provinzialreform wieder selbständigen Provinz Lykia gewesen sein. Myra war allerdings eine der sechs in der römischen Kaiserzeit inschriftlich bezeugten Metropolen Lykiens (außer Myra: Patara, Telmessos, Xanthos, Tlos und Limyra). Bischof Tatianos von Myra steht 381 in den Konzilsakten des ersten ökumenischen Konzils von Konstantinopel an erster Stelle der lykischen Bischöfe (vor Choma und Patara); unter Theodosios II. (408–450) wurde Myra Hauptstadt der Provinz Lykia. Die Spitzenstellung Myras ist daher historisch begründet.

Man würde nun aber an zweiter Stelle als Protothronos des Provinzialepiskopats Patara erwarten. An seiner Stelle führt jedoch Mastaura in allen Notitiae bis in das 12. Jahrhundert die Liste der lykischen Bischöfe an. Patara hingegen erscheint vom 7. bis in das 10. Jahrhundert an 31./32. Stelle. Der Niedergang Pataras zeichnet sich schon im 6. Jahrhundert ab: 537 verbannte Belisar Papst Silverius nach Patara; da sich der Bischof von Patara für ihn einsetzte, kehrte er auf Weisung Kaiser Iustinians I. nach Italien zurück, wo er noch 537 – neuerlich verbannt – auf der Insel Ponza (Palmaria) im Golf von Gaeta starb[5]. Nach einer zwischen 750 und 850 geschriebenen Vita des in Patara geborenen H. Nikolaos von Myra war die Stadt damals nur mehr ein Dorf, Kome (… Νικόλαος πόλεως μὲν ὑπῆρχε Πατάρων, μιᾶς τυγχανούσης τῶν τηνικαῦτα περιφανῶν πόλεων τῆς Λυκίων ἐπαρχίας, εἰ καὶ τὰ νῦν κώμης περιγραφὴν μόγις διασώζειν λέγεται)[6]. Wie ande-

[3] H. Hellenkemper – F. Hild, Lykien und Pamphylien. *TIB* 8. Wien 2004.

[4] Belege in *TIB* 8 bei den einzelnen Lemmata; zu den Akten des Konzils von 787 vgl. nun auch E. Lamberz, Die Bischofslisten des VII. ökumenischen Konzils (Nicaenum II). *Abhandlungen*, phil.-hist. Kl., Bayer. Akad. Wiss., N. F. 124. München 2004.

[5] Liberati Breviarium, *ACO* II 5, 137; G. Schwaiger, Silverius, Papst. *LThK*[3] 9 (2000) 586.

[6] G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche, I. Die Texte, II. Prolegomena, Untersuchungen, Indices. Leipzig–Berlin 1913–1917, I, 114, II 262f.

re lykische Hafenorte, so vor allem Phaselis und Olympos, hatte Patara kein landwirtschaftlich nutzbares Hinterland und lebte vorwiegend von Seefahrt und Seehandel. Bis zur arabischen Eroberung Ägyptens 642 n. Chr. beruhte die Lebensmittelversorgung Konstantinopels wesentlich auf den jährlichen Getreidelieferungen aus Ägypten, für welche die Granarien in Andriake und Patara wichtige Zwischenstationen waren.

Damals, im 7. Jahrhundert, als die erste Notitia Lykiens entstand, verlor Patara auch diese Funktion. In den Akten des zweiten ökumenischen Konzils von Nikaia (787) erscheint Patara noch an zweiter Stelle nach Myra, in den Akten von 879 nur mehr an achter. Patara scheint im 10. Jahrhundert wieder aufgewertet worden zu sein, wie auch die Denkmäler zeigen, und steht seither an 20. Stelle in den Notitiae. 1069 ist Georgios von Patara in einem Brief Kaiser Romanos' IV. unter den Metropoliten (!) genannt[7].

Überraschend und unerklärlich scheint zunächst die Stellung von Mastaura in den Notitiae episcopatuum als Protothronos der Provinz Lykia durchgehend vom 7. bis in das 12. Jahrhundert. In den Konzilsakten, die vor allem die Zeit bis in das 9. Jahrhundert betreffen, scheint Mastaura nicht auf. Die bisher noch nicht mit letzter Sicherheit lokalisierte Siedlung muß eine überragende Stellung im mittelbyzantinischen Lykien eingenommen haben. Da, wie schon im Falle von Patara, die Küstenstädte stark an Bedeutung verloren, lag Mastaura vermutlich im Landesinneren. Dort gibt es drei bedeutende landwirtschaftliche Siedlungsregionen: das Xanthos-Tal im Westen mit den Bistümern Xanthos, Tlos, Pinara und Araxa, die Kasaba Ovası im Hinterland von Myra (Quellgebiet des Myros Potamos) mit den Bistümern Arneai und Kandyba und die Elmalı Ovası (Milyas) im zentralen lykischen Hochland mit den Bistümern Podaleia, Choma und Akarassos.

Die von allen Seiten geschützte Kasaba Ovası war vermutlich aufgrund ihrer relativen Nähe zur Küste und den damit verbundenen Exportmöglichkeiten von Holz und Getreide besonders ertragreich. Durch die Schlucht des Myros Potamos führte eine nahezu ganzjährig nutzbare römische Pflasterstraße, auf der Holz (Zedern) und Getreide an die Küste transportiert werden konnten. Am Beginn der Schlucht liegt die auf altlykischen Grundmauern erbaute byzantinische Festung von Dereağzı[8]. Nordöstlich der

---

[7] S. B. Kugeas, Γράμμα τοῦ αὐτοκράτορος τοῦ Βυζαντίου Ῥωμανοῦ Διογένους, ἄγνωστον καὶ ἀνέκδοτον, in: Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου. Athen 1935, 575.

[8] Vgl. J. Morganstern (Hrsg.), The Fort at Dereağzı and other material remains in its vicinity: from antiquity to the middle ages (*Istanbuler Forschungen* 40). Tübingen 1993.

Burg steht am nördlichen Flußufer die bedeutendste und größte mittelbyzantinische Basilika Lykiens[9], übertroffen nur noch von der Nikolaos-Kirche in Myra. Sowohl die Burg als auch die Kirche von Dereağzı im Zentrum der fruchtbarsten Landschaft Lykiens weisen auf eine herausragende mittelbyzantinische Siedlung, deren Name bisher nicht bekannt war. All dies spricht dafür, daß Dereağzı auch in den Notitiae episcopatuum erscheinen muß. Hier wird von Notitia 1 an (7. Jh.) durchgehend bis zur Notitia 13 (12. Jh.) an erster Stelle nach der Metropolis Myra das bisher nicht lokalisierte Bistum Mastaura angeführt, das mit Κομιστάραος bei Hierokles[10], emendiert von Ramsay[11] zu κώμη Μάσταυρα, identisch sein könnte. Bezieht man Dereağzı auf Mastaura, dann wäre die κώμη Μάσταυρα im Territorium der Metropolis Myra eigenes, ab dem 7. Jahrhundert nachweisbares, Bistum geworden und behielt nach einer umfassenden Reorganisation der Kirchenprovinz Lykia im 9. Jahrhundert den (auch durch die Denkmäler dokumentierten) ersten Rang nach Myra bis in das 12. Jahrhundert. Die neuere Emendation von Κομιστάραος zu κώμης Τοριάου durch G. E. Bean[12] ist dann hinfällig; die geographisch unpassende Position der κώμη Μάσταυρα nach Balbura an letzter Stelle in Lykien versteht sich dann so, daß nach den lykischen πόλεις an letzter Stelle die κώμη Μάσταυρα angeführt ist[13]. Über Mastaura wurde vermutlich noch in mittelbyzantinischer Zeit Getreide aus der Kasaba Ovası nach Myra transportiert und dort im alten hadrianischen Granarium von Andriake gelagert. In der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ist Michael, *epi basilikes trapezes* und *horrearios* von Myra auf einem Siegel bezeugt[14] (vielleicht *horrearios* des Granariums von Andriake).

An zweiter Stelle der lykischen Bistümer stand Telmessos, eine der sechs alten lykischen Metropolen. Auch Telmessos verliert als Küstenstadt seinen hohen Rang und sinkt im 10. Jahrhundert mit dem neuen Namen Makre (so benannt nach der vorgelagerten Insel Makra) auf den 15. In den Konzilsakten erscheint Telmessos 451 noch an 5. Stelle nach Myra, Makre jedoch 879 an 20.

---

[9] Vgl. J. Morganstern, The Byzantine Church at Dereağzı and Its Decoration (*IstMitt* Beiheft 29). Tübingen 1983.

[10] Le Synekdèmos d'Hiéroklès, ed. E. Honigmann. Brüssel 1939, 685, 6.

[11] W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia Minor. London 1890, 426.

[12] *Anatolian Studies* 10 (1960) 76.

[13] Vgl. auch die Rezension von F. Hild zu Morganstern (Hrsg.), The Fort at Dereağzı in: *JÖB* 46 (1996) 484.

[14] G. Zacos, Byzantine Lead Seals, Compiled and Edited by J. W. Nesbitt, II. Bern 1984, 228; N. Oikonomidès, *REB* 44 (1986) 265.

Limyra, ebenfalls eine der Metropolen, nimmt bis in das 9. Jahrhundert Rang 3 in den Notitiae ein und verschwindet dann gänzlich. An seine Stelle tritt, allerdings mit Rang 17, die benachbarte Küstenstadt Phoinix (Hafen von Limyra). In den Quellen erscheint der Hafenort Phoinix erstmals im 6. Jahrhundert n. Chr. in der Vita des Nikolaos von Sion[15]. Phoinix war vor allem als Ort mit einer Schiffswerft (νεώριον)[16] bekannt, wo man Holz für den Schiffsbau (ναυπηγησίμη ξυλὴ κυπαρισσίνη) fällte[17], wurde zu einem Flottenstützpunkt im Thema der Kibyrraioten und löste Limyra als Bistum ab. Phoinix ist als Marinebasis mit Schiffswerft der einzige Fall, in dem eine Küstenstadt neu in die Notitiae des 10. bis 12. Jahrhunderts aufgenommen wird, während fast alle anderen Küstenstädte ihren Episkopalsitz verlieren.

Araxa mit Rang 4 liegt im fruchtbaren und wasserreichen Xanthos-Tal und erreichte im 10. Jahrhundert sogar Rang 2. Es ist auch fünfmal in den Konzilsakten (381, 451, 458, 692, 787) vertreten.

Aperlai (Aprilla), Zentralort einer antiken Sympolitie mit Apollonia, Isinda und Simena, liegt in einer gut geschützten, tiefen Hafenbucht. Als Bistum mit Rang 5 ist Aperlai nur bis in das 9. Jahrhundert bezeugt und verschwindet danach wie andere lykische Hafenstädte (Antiphellos, Olympos, Phaselis) aus den Notitiae. Den hohen Rang verdankt Aperlai vermutlich der wirtschaftlichen Blüte mit Purpurproduktion.

Podaleia, am Südrand der fruchtbaren Elmalı Ovası gelegen, verdankt seinen hohen 6. Rang sicher – wie Mastaura – der Landwirtschaft. In den Konzilsakten ist es 458 mit Rang 14, 536 an erster und 879 an zweiter Stelle verzeichnet. Bei der Reorganisation im 10. Jahrhundert erreichte Podaleia sogar Rang 3.

Arykanda (Orykanda) mit Rang 7 liegt wie Araxa in einer fruchtbaren Talschaft, dem Tal des Arykandos, der auch als Transportweg für den

---

[15] Anrich, a. O. I 31; I. Ševčenko – Nancy Patterson Ševčenko, The Life of Saint Nicholas of Sion. Text and Translation (*The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources* 10). Brookline, Mass. 1984, 64 (c. 37); Die Vita Nicolai Sionitae. Griechischer Text. Übersetzt und kommentiert von H. Blum. Bonn 1997, 54 (c. 37).

[16] Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum libri XIII–XVIII, ed. Th. Büttner-Wobst. Bonn 1897, III 218.

[17] Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History. Text, Translation and Commentary by C. Mango (*CFHB* 13 = *DOT* 10). Washington, D.C. 1990, c. 50; Theophanis Chronographia, ed. C. de Boor. Vol. I, Textum Graecum continens. Leipzig 1883, 385 (Übersetzung C. Mango–R. Scott, with the assistance of G. Greatrex, The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford 1997, 535); Georgius Cedrenus, Ioannis Scylitzae ope, ed. I. Bekker, I–II (*CSHB* 13–14). Bonn 1838–1839, I 786.

Holzeinschlag im Bergland diente. Bei der Reorganisation im 10. Jahrhundert erreichte Arykanda den Rang 4, den zuvor Araxa hatte. In den Konzilsakten erscheint Arykanda 787 und 879, hier mit dem 4. Rang. Arykanda brachte der Metropolis von Myra offensichtlich hohe Einkünfte, um die es im 14. Jahrhundert in einem Rechtsstreit ging: Die *chora* von *Orikanta* (Ὀρικαντή), im Tal des Bathys Potamos (Arykandos), wurde vom Patriarchen Neilos 1387 im Streit mit dem Metropoliten von Attaleia dem Metropoliten von Myra zugesprochen[18].

Das bisher nicht lokalisierte Bistum Tata, Tatla (Rang 8) ist nur bis in das 9. Jahrhundert bezeugt. Möglicherweise handelt es sich um eine alte lykische Polis, die mit diesem neuen Namen Bistum wurde. Unter den bei Hierokles verzeichneten lykischen Poleis wurde nur Gagai nicht Bistum. Da eine Stadt (Gesetz Kaiser Zenons[19]) einen Bischof haben mußte, kann man vermuten, daß Gagai mit dem Namen Tata Bistum wurde[20]. Es gehört dann auch – wie Antiphellos, Aperlai, Olympos und Phaselis – zu den lykischen Küstenstädten, die seit dem 10. Jahrhundert nicht mehr in den Notitiae erscheinen.

Arneai, mit Rang 9 bis in das 9. Jahrhundert bezeugt, gehörte – wie Mastaura und Kandyba – zu den landwirtschaftlichen Produktionszentren der Kasaba Ovası. Im 10. Jahrhundert verliert Arneai den Bischofssitz; zugleich rückt die Nachbargemeinde Kandyba vom 22. auf Rang 13 vor.

Die hoch oben im Kragos-Gebirge gelegene Stadt Sidyma hat bis in das 9. Jahrhundert Rang 10 und erreicht danach den 5. Rang. Sidyma war durch seine abgesonderte Lage und eine über der Stadt gelegene Festung besonders gesichert, hatte aber zugleich mit Kalabantia einen nicht weit entfernten Hafen und war auch von der Fernstraße durch das Xanthos-Tal nicht allzuweit entfernt. Der hohe Rang wird auch in den Konzilsakten deutlich. 359 erscheint Pinara mit Sidyma vereint an erster Stelle nach Patara, 458 hat Sidyma schon Rang 9 gegenüber von Pinara mit Rang 20, 681 steht Sidyma an erster Stelle nach Myra und erscheint 692 an der Spitze der lykischen Bistümer, 787 hingegen nur mehr an sechster Stelle.

Anstelle des im 10. Jahrhundert auf Rang 5 gehobenen Bistums Sidyma erscheint nun das noch nicht lokalisierte Bistum Hagiodula an 10. Stelle in den Notitiae.

---

[18] *MM* II 92–95, Nr. 388, 389; J. Darrouzès, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I. Les Actes des Patriarches, Fasc. VI. Paris 1979, Nr. 2812, 2813; Barbara Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter (*Abh. für die Kunde des Morgenlandes* 35,1). Wiesbaden 1964, 108.

[19] Cod. Iust. I 3, 35 (36); vgl. unten Zenonupolis.

[20] Von Ruge, Gagai. *RE* 7/1 (1910) 465f. wird Tata mit Gagai identifiziert.

An 11. Stelle steht Zenonupolis. Da in der dicht besiedelten lykischen Landschaft eine dynastische Neugründung kaum möglich ist, wurde vermutlich eine ältere Siedlung umbenannt, vielleicht Apollonia. Die bedeutende antike Siedlung (mit Theater!) hätte sich dann aus der Sympolitie mit Aperlai gelöst und wurde als selbständige Polis auch Bistum (Gesetz Zenons[21]). Eine Kreuzkuppelkirche bezeugt das Fortleben im Mittelalter.

Olympos, an 12. Stelle, gehörte wie Patara, Pinara, Tlos, Xanthos und Myra zu den sechs Städten im Lykischen Bund (1. Jh. v. Chr.), die drei Stimmen hatten[22]. In den Seeräuberkriegen 77 v. Chr. von P. Servilius Vatia (Isauricus) erobert und zerstört, verlor es seinen hohen Rang und gehört nicht mehr zu den sechs kaiserzeitlichen Metropolen Lykiens (Myra, Limyra, Patara, Tlos, Telmessos, Xanthos). Die alte Bergstadt wurde vom Berg Olympos an die Küste verlegt. An der Stelle der alten Stadt Korykos entstand die neue Stadt Olympos, die auch Bistum wurde. Als Bischofssitz des Kirchenvaters Methodios hat Olympos zwar Berühmtheit erlangt, den hohen alten Rang hat die Stadt aber nicht mehr erreicht. Mehrfach in den frühen Konzilsakten bezeugt (431, 458, 518) begegnet Olympos nicht mehr in den späteren Akten und scheidet im 10. Jahrhundert wie die anderen lykischen Hafenstädte Phaselis, Aperlai und Antiphellos als Bistum aus den Notitiae aus.

Mit Rang 13 ist die alte lykische Metropolis Tlos ebenfalls weiter hinten gereiht als zu erwarten. In den Konzilsakten ist Tlos häufig vertreten: 451, 458, 536, 787 und 879 (hier nur mehr mit Rang 16). Nach dem Ausscheiden von Olympos führt Tlos Rang 12.

Korydalla mit Rang 14 blieb trotz der großen Nähe zur Küste als Zentralort in der außerordentlich fruchtbaren Schwemmlandebene des Alakır Çayı Bistum, nach der Reorganisation im 10. Jahrhundert mit Rang 24. In den Konzilsakten ist Korydalla wie Tlos häufig verzeichnet: 451, 458, 787 (hier an erster Stelle nach Myra) und 879 mit Rang 3.

Kaunos mit Rang 15 ist ein Sonderfall. Die ursprünglich karische Stadt, eine der bedeutendsten an der kleinasiatischen Westküste, wurde erst bei der diokletianisch-konstantinischen Reichsreform in die neue Provinz Lykia eingegliedert. Bis in das 9. Jahrhundert mußte sich das neu in die lykischen Poleis integrierte Bistum mit Rang 15 begnügen, stieg aber bei der Reorganisation im 10. Jahrhundert mit dem Beinamen Hagia auf Rang 6 auf und überholte dabei alle alten lykischen Metropolen außer der Metropolis Myra. Auf Rang 15 sinkt dagegen die alte lykische Metropolis Telmessos mit dem neuen Namen Makre.

---

[21] Cod. Iust. I 3, 35 (36); vgl. oben Gagai/Tata.

[22] Strabon XIV 3.

Akarassos mit Rang 16 ist ein bisher nicht lokalisiertes Bistum, kann aber nun gemäß dem *Stadiasmos von Patara*, einem inschriftlich erhaltenen Straßenverzeichnis aus der Zeit des Kaisers Claudius, mit Elmalı im zentralen lykischen Hochland identifiziert werden. Elmalı (Almaly), im Zentrum der landwirtschaftlich außerordentlich produktiven Ebene von Elmalı gelegen, wurde in osmanischer Zeit zum bevölkerungsreichsten Siedlungs- u. Marktort in Lykien. Akarassos, schon in den Konzilsakten von 451, 458 und 879 vertreten, erfuhr bei der Reorganisation im 10. Jahrhundert eine Aufwertung auf Rang 9. Auf Rang 16 erscheint seit dem 10. Jahrhundert das Bistum Phileta, das bis dahin nur durch Bischof Germanos bekannt war, der 879 am Konzil von Konstantinopel teilnahm. Eine Grenzinschrift lokalisiert nun Phileta im Norden von Elmalı.

Xanthos mit Rang 17 ist auch in den Konzilsakten von 381, 458 und 692 vertreten. Im 10. Jahrhundert auf Rang 7 erhoben, ist Xanthos die einzige der alten lykischen Metropolen – außer Myra –, die in den Notitiae einen hohen Rang erreichte. Die Stadt hat zwar im 7. Jahrhundert durch den Zusammenbruch des Seehandels an Bedeutung verloren, wurde dann aber durch ihre günstige Lage am Ausgang des fruchtbaren Xanthos-Tals und Anfang des Xanthos-Deltas zum zentralen Siedlungsort. Diese Rolle hat auch der heutige Nachfolgeort Kınık übernommen, so benannt nach einem Turkmenenstamm, der sehr früh (schon 12. Jh.) hier siedelte. Den Rang 17 von Xanthos übernahm im 10. Jahrhundert Phoinix, das Limyra mit Rang 3 ablöste.

Die im nordwestlichen lykischen Hochland gelegene Stadt Bubon/Bobos, auch Sophianupolis, behält, seit dem 10. Jahrhundert mit dem neuen Namen Proine, durchgehend Rang 18. Bubon ist auch in den Akten von 381, 451 und 458 vertreten.

Die westlich von Kaunos in einer tiefen, gut geschützten Hafenbucht (Karaağaç Körfezi) gelegene Stadt Markiane mit Rang 19 erhält im 10. Jahrhundert Rang 11. Auf Rang 19 rückt Balbura von Rang 34/35 vor. In den Akten von 518 ist Markiane an erster Stelle vor Eudokias, Olympos und Korydalla genannt. Markiane, wie Eudokias eine dynastische Gründung des 5. Jahrhunderts, hatte damals noch einen besonders hohen Rang. Seine eigentliche Bedeutung verdankte Markiane der sicheren Lage, hatte jedoch kaum landwirtschaftlich nutzbares Hinterland. Die Kaufleute aus Bari, die 1087 die Reliquien des H. Nikolaos von Myra nach Bari brachten, legten noch im Μαρκιανοῦ λιμήν an – wohl um Wasser aufzunehmen –, bevor sie die Ägäis durchquerten[23].

---

[23] Anrich, a. O. I 442f.

Oinoanda (Oinunda), wie Bubon und Balbura im nordwestlichen lykischen Hochland gelegen, hatte mit dem Epikureer Diogenes, dessen philosophisches Werk inschriftlich in Oinoanda erhalten ist, eine glänzende kulturelle Vergangenheit. In den Notitiae wird es im 10. Jahrhundert von Rang 20 auf Rang 14 aufgewertet. Rang 20 erhält Patara.

Rang 21 hält bis in das 9. Jahrhundert Choma, danach Rang 22. An die 21. Stelle rückt von Rang 32/33 Komba. Choma gehört mit Podaleia und Akarassos zu den landwirtschaftlich bedeutenden Zentren der Ebene von Elmalı, an deren Südwestrand Komba lag. Es ist in den Akten von 381, 431, 451 und 458 an auffälliger erster Stelle nach Myra genannt, in den Akten von 879 jedoch nur mehr an 12. Stelle nach Myra (unter 22 lykischen Konzilsteilnehmern).

Das hoch über seinem Hafen Antiphellos gelegene Phellos führt in Notitia 1 Rang 22, danach Rang 23. An seine Stelle tritt in Notitia 2 Kandyba. Der vor allem in der Forstwirtschaft (Zedern) bedeutende Ort rückte im 10. Jahrhundert auf Rang 13 vor und ist auch in den Akten von 458 (an letzter Stelle), 787 (mit Rang 8) und 879 (mit Rang 10) vertreten.

Antiphellos, bedeutend in der Antike durch Schwammfischerei, mit Rang 23/24 verschwindet als Hafenstadt wie Aperlai, Phaselis und Olympos im 10. Jahrhundert aus den Notitiae. Es erscheint auch in den Akten von 451 und 458. Auf Rang 24 sinkt im 10. Jahrhundert Korydalla von Rang 14.

Rang 24/25 nimmt bis in das 9. Jahrhundert die bedeutende Hafenstadt Phaselis (einzige literarisch bezeugte griechische Kolonie Lykiens) ein, die wie Antiphellos, Aperlai und Olympos im 10. Jahrhundert aus den Notitiae verschwindet. Phaselis ist auch in den Akten von 381, 451, 458 und 787 bezeugt. An seine Stelle tritt mit Rang 25 im 10. Jahrhundert das Bistum Lornaia in Nordwestlykien; Lornaia ist erstmals in den Akten von 879 bezeugt (an 5. Stelle nach Myra bei 22 lykischen Konzilsteilnehmern).

Rodiapolis auf Rang 25/26 ist ebenfalls nur bis in das 9. Jahrhundert Bistum. Es erscheint auch in den Akten von 518. An seine Stelle tritt im 10. Jahrhundert Pinara mit Rang 26. Der niedrige Rang der bedeutenden alten lykischen Stadt (mit drei Stimmen im Lykischen Bund) ist schwer zu verstehen, ebenso, warum Pinara erst im 10. Jahrhundert in die Notitiae Eingang fand, obwohl es schon 359 (damals mit Sidyma vereint), 458, 692, 787 und 879 in den Akten erscheint (auch hier schon jeweils mit sehr niedrigem Rang). Möglicherweise war das Verhältnis des Klerus von Pinara mit dem übrigen Provinzialklerus von Lykien gespannt. Hosios Nikolaos von Hagia Sion baute als Bischof von Pinara um 550 gegen den

Widerstand der Stadtbeamten und des örtlichen Klerus eine Theotokos-Kirche[24].

Rang 26/27 nimmt die entlegene Gebirgsstadt Akalissos im südlichen Lykien ein, einst Vorort einer Sympolitie mit Idebessos und Korma. In den Akten ist Akalissos 458 bezeugt. Im 10. Jahrhundert tritt an seine Stelle mit Rang 27 das noch nicht lokalisierte Bistum Tergasos (schon 879 in den Akten bezeugt).

Lebissos mit Rang 27/28 sank im 10. Jahrhundert auf Rang 33. Der niedrige Rang des bedeutenden Bistums, das alle anderen lykischen Suffraganbistümer bis weit in die osmanische Zeit überlebte, erklärt sich aus seiner Abhängigkeit von Telmessos/Makre, in dessen Chora es selbständiges Bistum wurde. Als griechische Enklave mit einheimisch kleinasiatischem Dialekt[25] blieb Lebissos (heute Kayaköy) bis 1922 bestehen. Rang 28 erhält im 10. Jahrhundert Eudokias (zuvor 30/31).

Rang 28/29 hält bis in das 9. Jahrhundert das ebenfalls noch nicht lokalisierte Bistum Akanda; im 10. Jahrhundert sinkt es auf Rang 32. Akanda ist auch in den Akten von 458 erwähnt. Rang 29 erhält im 10. Jahrhundert Nysa, das zuvor Rang 33/34 hatte. Nysa ist auch in den Akten von 787 genannt.

Rang 29/30 wird von Palaioton (vielleicht neuer Name von Gagai) durchgehend bis in das 12. Jahrhundert eingenommen.

Eudokias, eine dynastische Neugründung des 5. Jahrhunderts, ist bei Hieroklēs zwischen Kandyba und Patara verzeichnet[26], lag also vermutlich in der Gegend von Kalamin (Kalkan) und ist vielleicht mit Tymena (Köybaşı) an der Straße von Kalkan nach Elmalı zu identifizieren. Die Stadt hält Rang 30/31 und steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 28 auf. Zugleich wird das Bistum Meloeton (vielleicht Melanippe) von Rang 36 auf Rang 31 erhoben.

Patara mit Rang 31/32 steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 20.

Komba mit Rang 32/33 steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 21.

Nysa mit Rang 33/34 steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 29.

Balbura mit Rang 34/35 steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 19. Balbura ist auch in den Akten von 451, 458 und 879 vertreten.

Meloeton mit Rang 35/36 steigt im 10. Jahrhundert auf Rang 31.

Kyaneai mit Rang 36/37 erreicht im 10. Jahrhundert den hohen Rang 8. Auch in den Akten von 879 ist Kyaneai nicht mehr an letzter Stelle ge-

---

[24] Anrich, a. O. 50; I. Ševčenko –Nancy Patterson Ševčenko, a. O. 102 (c. 69); Blum, a. O. 82–84 (c. 69).

[25] N. P. Andriotēs, Τὸ ἰδίωμα τοῦ Λιβισιοῦ τῆς Λυκίας. Athen 1961, 15; K. I. Amantos, *Laographia* 7 (1923) 336f.

[26] Honigmann, a. O. 684, 9.

nannt, sondern hält Rang 11 unter 22 Suffraganbistümern. Im 14. Jahrhundert gehört Kyaneai gemeinsam mit Makre/Lebissos zu den lykischen Suffraganbistümern, die noch im Patriarchatsregister aufscheinen. Ein groß angelegter, flächendeckender Survey der Chora von Kyaneai (Leitung F. Kolb, Tübingen) zeigt anhand vieler mittelbyzantinischer Kirchenbauten, daß die heute nahezu unbevölkerte Region vermutlich bis in das 14. Jahrhundert dicht besiedelt und bebaut war.

Eine Analyse der Rangordnung der lykischen Bistümer läßt Rückschlüsse auf die Siedlungsgeschichte in byzantinischer Zeit zu.

Von den sechs alten lykischen Metropolen (Myra, Limyra, Patara, Xanthos, Tlos und Telmessos) und ebenfalls sechs Städten mit drei Stimmen im lykischen Bund (Pinara, Tlos, Xanthos, Patara, Myra und Olympos) erscheinen sieben von acht in der Notitia 1: Myra (Metropolis), Telmessos mit Rang 2, Limyra Rang 3, Olympos Rang 12, Tlos Rang 13, Xanthos Rang 17 und Patara Rang 31. In der Notitia 7 des 10. Jahrhunderts erscheinen nur mehr sechs von acht: Myra, Xanthos mit Rang 7, Tlos mit Rang 12, Telmessos mit dem neuen Namen Makre Rang 15, Patara mit Rang 20 und Pinara mit Rang 26. Auffällig ist besonders das Ausscheiden der Hafenstadt Olympos und der wesentlich niedrigere Rang von Telmessos/Makre. Der Zusammenbruch des Seehandels im 7. Jahrhundert zeigt sich hier deutlich. Auch andere wichtige Hafenstädte, so Phaselis, Aperlai und Antiphellos verschwinden aus den Notitiae. Das Bistum von Limyra wandert dagegen zur nahen Hafenstadt Phoinix, die mit ihrer Schiffswerft eine Flottenbasis des Themas der Kibyrraioten wurde.

Lykien muß sich seither auf Land- und Forstwirtschaft beschränken. Den Holzexport bezeugt ausdrücklich Marino Sanudo um 1300 für Kaunos[27]. Der Fernverkehr von Myra nach Zypern und in die Levante wurde eingestellt, wie wir aus der Vita des Konstantinos Iudaios wissen; dieser pilgert zur Zeit Basileios' I. (867–886) auf dem Landweg von Bithynien zum Grab des H. Nikolaos in Myra. Für seine Weiterreise nach Zypern ging er – da er offensichtlich in Myra keine Schiffspassage finden konnte – auf dem Landweg nach Attaleia; von dort nahm man zu dieser Zeit das Schiff nach Zypern[28].

---

[27] K. Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters (*Veröff. Inst. f. Meereskunde u. Geogr. Inst. Univ. Berlin* 13). Berlin 1909, 246: *Prepia* (gemeint ist Kaunos) *habet aestivo tempore bonum portum, dum ex parte terrae securitas habeatur. Deinde intratur flumen; quod septem pedum altitudinis habet aquam. Hocque modo onerantur navigia, quae deferunt lignamina in Aegyptum.*

[28] *AASS* Nov. IV 635 C–D: πόλιν, ἧς ἀφορμᾶν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι τῶν εἰς Κύπρον πορευομένων; M. McCormick, Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300–900. Cambridge 2001, 424, 426.

Bistümer in land- und forstwirtschaftlich ergiebigen Regionen erhielten in den Notitiae von Anfang an einen höheren Rang als die alten lykischen Metropolen. Zuvor nur eine *Kome* in der Chora von Myra erwirbt Mastaura durch seine Schlüsselposition in der Kasaba Ovası den ersten Rang unter den lykischen Bistümern. Auch die weiteren Bistümer der Kasaba Ovası weisen hohe Ränge auf: Arneai Rang 9 und Kandyba Rang 13. Das abgelegene, vorher kaum bekannte Araxa, im oberen Xanthos-Tal erhält Rang 4, im 10. Jahrhundert sogar Rang 2.

Die im zentralen lykischen Hochland gelegene Elmalı Ovası gewinnt ebenfalls an Bedeutung[29]. Die alte hellenistische Stadt Podaleia im Süden der Ebene erhält Rang 6, seit dem 10. Jahrhundert Rang 3. Die ebenfalls schon hellenistische Stadt Choma erhält Rang 21/22, Komba wird im 10. Jahrhundert von Rang 32/33 auf Rang 21 und die zuvor nur aus dem *Stadiasmos von Patara* und der Vita des Hosios Nikolaos Sionites bekannte Stadt Akarassos/ Elmalı von Rang 16 auf Rang 9 aufgewertet.

Die Bergstadt Arykanda im oberen Arykandos-Tal war ein Zentrum der Forstwirtschaft. Von hier wurde das Holz für den Schiffsbau zur Werft nach Phoinix geflößt. Ursprünglich auf Rang 7 erhält Arykanda im 10. Jahrhundert Rang 4.

Die alten lykischen Metropolen des Xanthos-Tales: Xanthos und Tlos sowie Pinara (Stadt mit drei Stimmen) erscheinen in den Notitiae nicht mehr unter den ersten 10 Bistümern. Nur Xanthos erreicht im 10. Jahrhundert wieder einen hohen Rang (7). Pinara könnte wegen seiner feindlichen Haltung gegenüber Hosios Nikolaos Sionites seinen hohen Rang verloren haben, und Tlos hatte 542 einen Rechtsstreit mit dem Bischof von Telmessos. Xanthos hingegen erhielt wieder seinen hohen Rang.

Der eingangs geforderten Überprüfung der Notitiae durch die Geschichte ihrer Entstehungszeit und durch die Konzilsakten halten die lykischen Notitiae nicht nur durchaus stand, sondern werden selbst zu einem wichtigen Zeugnis der politischen Entwicklung. Der Wandel vom seeorientierten Land mit seiner zentralen Rolle in der Schiffahrt des östlichen Mittelmeerraumes[30] zum Binnenland, das allerdings noch Holz und Getreide exportierte, wird schon in den frühen Notitiae des 7. Jahrhunderts spürbar.

---

[29] Zur Elmalı Ovası (Milyas) vgl. zuletzt M. Adak – S. Şahin, Das römische Strassen- und Siedlungssystem in der lykischen Milyas (*Materialien zur Bodendenkmalpflege im Rheinland* 16). Bonn 2004.

[30] Paulus stieg 57 n. Chr. in Patara von einem Schiff aus Philippi auf ein Schiff nach Phoenikien um: Act. Ap. 21, 1–2. Auf seiner Fahrt von Caesarea in Palästina fuhr der Apostel 59 n. Chr. auf einem Schiff aus Adramyttion über Sidon nach Myra; dort wechselte er auf einen alexandrinischen Getreidefrachter: Act. Ap. 27, 5–6.

Eklatant sichtbar wird der Wandel aber erst in der Notitia 7 des frühen 10. Jahrhunderts. Fast alle alten Hafenstädte verschwinden aus den Notitiae. Phoinix wird als Marinebasis mit Schiffswerft neues Bistum und Telmessos fällt mit dem neuen Namen Makre von Rang 2 auf Rang 15 zurück. Telmessos/Makre war wohl ebenfalls ein Stützpunkt der Kibyrraioten, der wahrscheinlich unter Kaiser Anastasios II. (713–715) eingerichtet wurde (Telmessos trägt in Notitia 2 den Beinamen Anastasiupolis). Eine Ausnahme ist Kaunos, das mit dem neuen Namen Hagia von Rang 15 auf Rang 6 vorrückt (Holzexporthafen).

Der in der Notitia 7 bezeugte radikale Bruch fand in der Tat erst um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert statt, wie uns die Konzilsakten von 879 bestätigen. Hier sind zwar schon die neuen Bistümer Lornaia, Tergasos, Phileta, Makre (als Nachfolger von Telmessos) und Hagiodula vertreten, daneben hält aber Limyra den 1. Rang nach Myra. Da Limyra in der Notitia 7 nicht mehr vertreten ist, erfolgte die Fixierung der Neuordnung zwischen 879 und 901/907, der Entstehungszeit von Notitia 7.

Eine Sonderstellung nimmt unter den Notitiae die Notitia 3 ein, die auch auf antike Städtelisten zurückgreift[31]. In Lykien wird allerdings nur die Notitia 2 kopiert und an letzter Stelle *Tragalasos* hinzugefügt. Tragalassos war eine hellenistische Polis im Hinterland von Myra, wurde jedoch in der Kaiserzeit eine Kome in der Chora von Myra. Als solche erscheint sie in der Vita des Hosios Nikolaos von H. Sion. Eine Verwechslung mit Sagalassos, wie in der Ausgabe von Darrouzès vermutet, ist sicher auszuschließen.

---

[31] So auf die Städteliste des Hierokles, ed. Honigmann, a. O.; vgl. Eleonora Kuntura-Galake, Ἡ «Εἰκονοκλαστική» NOTITIA 3 καὶ τὸ λατινικό της πρότυπο. *Symmeikta* 10 (1996) 47f.

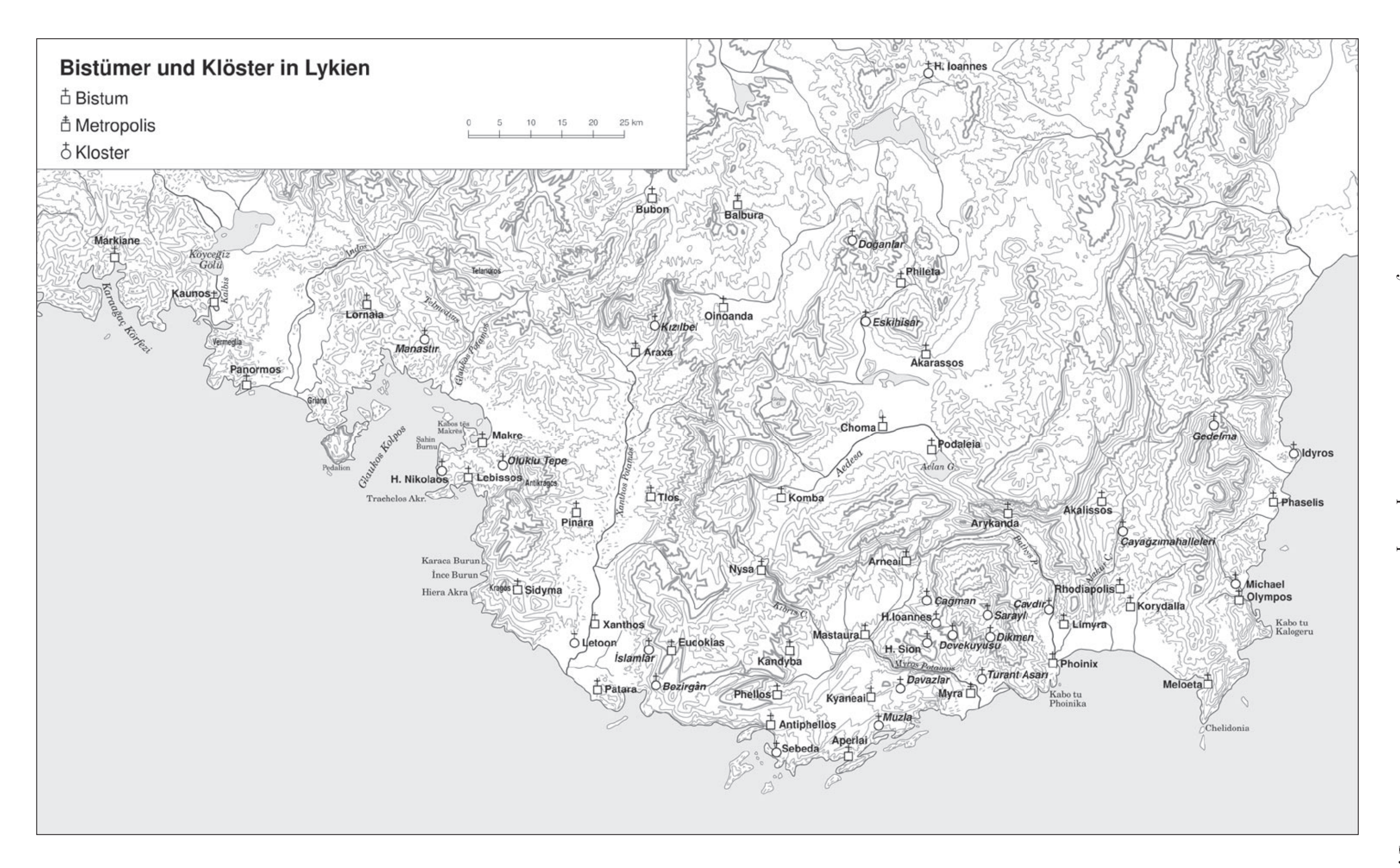
Lykien in den Notitiae episcopatuum

Not. 1 7. Jh. (Herakleios)	Not. 2 spätestens 1. Viertel 9. Jh.	Not. 3 2. Hälfte – Ende 9. Jh.	Not. 4 nahe dem Konzil 869	Not. 7 zwischen 901 und 907	Not. 9 Archetyp im 10. Jh.	Not. 10 vor 997 oder vor 1020/1030	Not. 13 12. Jh.
Myra	Myra	Myra	Myra	Myra	Myra	Myra	Myra
1 Mastaura	Mastaura	Mastaura	Mastaura	Mastaura	Mastaura	Mastaura	Mastaura
2 Telmēsos	Telmissos Anastasiu- polis	Telmissos	Telmēssos	Araxa	Araxa	Araxa	Araxa
3 Limyra	Limyra	Limyra	Limyra	Podalia	Podalia	Podaleia	Podaleia
4 Araxa	Araxa	Araxa	Araxa	Orykanda	Orykandos	Orykandos	Orykanda
5 Aprilla	Aprilla	Aprila	Aprilla	Sidyma	Sidyma	Sidyma	Sidyma
6 Podaleia	Podalia	Podaleia	Podaleia	Kaunos Hagias	Skamnōn Hagias	Skamnōn Hagias	Kaunos Hagias
7 Orykanda	Arykanda	Arykanda	Orykanda	Xanthos	Xanthos	Xanthos	Xanthos
8 Tata	Tata	Tata	Tatla	Kainea	Kenea	Kenea	Kainea
9 Arnea	Arnea	Arnea	Arnea	Akarassos	Agarassos	Aigarassos	Akrassos
10 Sidyma	Sidyma	Sidyma	Sidyma	Hagiodula	Hagiodula	Hagiodula	Hagiodula
11 Zēnōnu- polis	Zēnōnos poleōs	Zēnōnupolis	Zēnōnupolis	Markianē	Markianē	Markianē	Markianē
12 Olympos	Olympos	Olympos	Olympos	Tlō	Tlōn	Tlōn	Tlōn
13 Tlōn	Tlōn	Tlōn	Tlōn	Kandiba	Kandiba	Kandiba	Kandyba
14 Kory- dala	Korydalla	Korydala	Korydalla	Oinianda	Oinianda	Oinianda	Oinunda Mokondōn
15 Kaunos	Kaunos	Kaunos	Kaunos Aleias	Makrē	Makrē	Makrē	Makrē
16 Akaras- sos	Akrassos	Akrassos	Akrassos	Philēta	Philēta	Philēta	Philēta
17 Xanthos	Xanthos	Xanthos	Xanthos	Phoinix	Phoinikōn	Phoinikōn	Phoinix
18 Bobos Sophianu- polis	Bobos Sophianu- polis	Bobos Sophianu- polis	Bobos Sophianu- polis (Prōana)	Prōinē	Prōinē	Prōinē	Prōinē
19 Markianē	Markianē	Markianē	Markianē	Balbura	Barbylōn	Barbylōn	Barbylōn
20 Oinunda	Oinunda	Oinunda	Oinunda	Patara	Patara	Patara	Patara
21 Chōma	Chōma	Chōma	Chōma	Komba	Komba	Komba	Komba
22 Phellos	Kandyba	Kandyba	Kandyba	Chōma	Chōma	Chōma	Chōma
23 Anti- phellos	Phellos	Phellos	Phellos	Phellos	Phellos	Phellos	Phellos
24 Phasēlis	Antiphellos	Antiphellos	Antiphellos	Korydalla	Korydalla	Korydala	Korydalla
25 Rodia- polis	Phasēlis	Phasēlis	Phasēlis	Lornaia	Lornea	Lornea	Lornaia
26 Akalissos	Rodiapolis	Rodiapolis	Rodiapolis	Pinara	Pinara	Pinara	Pinara
27 Lebissos	Akalissos	Akalissos	Akalissos	Tergasos	Tergasos	Tergasos	Tergasos

Not. 1 7. Jh. (Herakleios)	Not. 2 spätestens 1. Viertel 9. Jh.	Not. 3 2. Hälfte – Ende 9. Jh.	Not. 4 nahe dem Konzil 869	Not. 7 zwischen 901 und 907	Not. 9 Archetyp im 10. Jh.	Not. 10 vor 997 oder vor 1020/1030	Not. 13 12. Jh.
28 Akanda	Lebissos	Lebissos	Lebissos	Eudokias	Eudokias	Eudokias	Eudokias
29 Palaiō-tōn	Akanda	Akanda	Akanda	Nysa	Nēsos	Nēsos	Nysa
30 Eudo-kias Iusti-nianupolis	Palaiōtōn Iustinianu-polis	Palaiōtōn	Palaiōtōn	Palaiōtōn	Palaiōtōn	Paliōtōn	Palaiōtōn
31 Patara	Eudokias	Eudokias	Eudokias	Mēloētōn	Mēlōtōn	Mēlōtōn	Mēloētōn
32 Komba	Patara	Patara	Patara	Akanda	Akanda	Akanda	Akanda
33 Nysa	Komba	Komba	Komba	Lebissos	Lebissos	Lebissos	Lebissos
34 Balbura	Nysa	Nysa	Nysa				
35 Mēloētōn	Balbura	Balbura	Balbura				
36 Kyanea	Mēloïtōn	Mēloētōn	Mēloētōn				
37	Kyanea	Kyanea	Kyanea				
		[Tragalasos]					

Lykien in den Konzilsakten

325	359	381	431	451	458	518	536	553	681	692	787	879
Patara	Patara	Myra	Myra	Myra	Myra	Markiane	Podaleia	Myra	Myra	Sidyma	Myra	Myra
	Pinara/ Sidyma	Choma	Choma	Choma	Choma	Eudokias	Tlos	Limyra	Sidyma	Oinoanda	Korydalla	Limyra
	Kaunos	Patara	Olympos	Korydalla	Patara	Olympos	Patara	Phellos	Oinoanda	Araxa	Patara	Podaleia
		Oinoanda		Patara	Limyra	Rodia-polis	Oinoanda			Tlatta	Nysa	Korydalla
		Limyra		Limyra	Akalissos					Pinara	Araxa	Arykanda
		Xanthos		Telmessos	Araxa					Xanthos	Pinara	Lornaia
		Phaselis		Phaselis	Tlos						Sidyma	Tergasos
		Bubon		Balbura	Akarassos						Oinoanda	Akarassos
		Araxa		Anti-phellos	Xanthos						Kandyba	Patara
				Araxa	Sidyma						Zenonu-polis	Phellos
				Kaunos	Akanda						Limyra	Kandyba
				Panormos	Olympos						Kaunos	Kyaneai
				Tlos	Oinoanda						Tlos	Choma
				Akarassos	Kaunos						Komba	Oinoanda
				Bubon	Podaleia						Arykanda	Phileta
					Balbura						Phaselis	Komba
					Phaselis							Tlos
					Anti-phellos							Hagia
					Korydalla							Balbura
					Bubon							Pinara
					Pinara							Makre
					Kandyba							Hagio-dula


Bistümer und Klöster in Lykien
Bistum
Metropolis
Kloster
0 5 10 15 20 25 km
Markiane
Köyceğiz Gölü
Karaağaç Körfezi
Kaunos
Kalbis
Panormos
Lornaia
Manastır
Telmessos
Glaukos Potamos
Glaukos Kolpos
Pedalion
Makre
Şahin Burnu
H. Nikolaos
Lebissos
Oluklu Tepe
Trachelos Akr.
Karaca Burun
İnce Burun
Hiera Akra
Sidyma
Pinara
Letoon
Xanthos
Patara
İslamlar
Bezirgân
Eudokias
Phellos
Antiphellos
Sebeda
Kandyba
Nysa
Tlos
Xanthos Potamos
Araxa
Kızılbel
Oinoanda
Bubon
Balbura
Komba
Choma
Aedesa
Podaleia
Akarassos
Eskihisar
Doğanlar
Phileta
H. Ioannes
Arneai
Mastaura
Kyaneai
Aperlai
Muzla
Davazlar
Myra
Myros Potamos
H. Sion
H.Ioannes
Çağman
Devekuyusu
Dikmen
Sarayli
Çavdır
Turant Asarı
Phoinix
Kabo tu Phoinika
Limyra
Rhodiapolis
Korydalla
Meloeta
Chelidonia
Olympos
Michael
Kabo tu Kalogeru
Phaselis
Idyros
Gedelma
Çayağzımahalleleri
Akalissos
Arykanda

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 19–37

PANAGIOTIS A. AGAPITOS / NIKOSIA

ZWISCHEN GRAUEN UND WONNE: DAS BAD IN DER BYZANTINISCHEN LITERATUR*

Für die Menschen des Mittelalters stellt in gewisser Hinsicht das Bad, sowohl auf konkreter wie auf metaphorischer Ebene, einen abgesonderten Raum dar[1]. Was Byzanz betrifft, wurde nur in den seltensten Fällen, und dann im Kreise der Aristokratie, ein Bad in oder bei einem privaten Haus gebaut. Erst ab dem 11. Jahrhundert wurden Bäder, und das nicht sehr oft, innerhalb eines größeren Klosterkomplexes errichtet[2]. Infolgedessen waren die meisten Stadtbewohner gezwungen, ihren alltäglichen Lebensort zu verlassen, um das Bad zu besuchen. Durch den räumlichen Abstand des Baderaumes vom Wohnort aber entsteht ein sich wiederholender Vorgang, der, würde man ihn schematisch darstellen wollen, eine dreiteilige Form aufweist: (1) Der Mensch begibt sich zu einem fremden Raum – dem

---

* Der Aufsatz ist die bearbeitete Fassung eines Vortrags, der an der Universität München im Rahmen des Verfahrens zur Besetzung einer Professur für Byzantinistik gehalten wurde. Danken möchte ich Stavroula Constantinou, John Duffy und Diether Roderich Reinsch für ihre kritischen Bemerkungen. Mein besonderer Dank gilt Martin Strohmeier für manch fruchtvolle Diskussionen in Nikosia.

[1] Für einen breiten Überblick zur Geschichte des Bades vom Mittelalter bis zur Neuzeit mit reichem photographischen Material siehe F. De Bonneville, Le livre du bain. Paris 1997; für eine sozio-kulturelle Behandlung des Bades siehe die provokative Studie von G. Vigarello, Le propre et le sale. Paris 1985. Zum Bad in der griechisch-römischen Antike siehe die guten Überblicke von F. K. Yegül, Baths and Bathing in Classical Antiquity. Cambridge, MA – London 1992; M. Weber, Antike Badekultur. München 1996; E. Brödner, Die römischen Thermen und das antike Badewesen: Eine kulturhistorische Betrachtung. Darmstadt 1983.

[2] Zum Bad in Byzanz siehe A. Berger, Das Bad in der byzantinischen Zeit (*MBM* 27). München 1982 und die immer noch nützliche Materialsammlung bei Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, Τόμος Δ′. Athen 1951, 419–467. Informativ und mit ausgezeichneten Photos versehen ist die Beilage der Athener Zeitung *Kathimerini* zum Thema Bad; siehe D. Damaskos (Hrsg.), Τὰ λουτρὰ στὴν ἀρχαιότητα καὶ στὸ Βυζάντιο. *Ἡ Καθημερινή: Ἑπτὰ Ἡμέρες* (13. Mai 2001), 18–32, die byzantinistischen Beiträge von A. Berger, I. Anagnostakis – A. Lampropoulou, G. Kalophonos, P. Agapitos und N. Charkiolakis.

Bad –, wobei er seinen gewohnten Platz innerhalb der Gesellschaft verläßt. (2) In diesem fremden Raum vollzieht sich eine komplizierte Handlung, das Baden. (3) Nachdem der Mensch diese Handlung abgeschlossen hat, verlässt er den fremden Raum, um zu seinem gewohnten gesellschaftlichen Platz zurückzukehren.

Dementsprechend besteht der sich wiederholende Vorgang aus einer Bewegung weg von einem gegebenen Ort „A“, einer Handlung an einem anderen Ort „B“ und einer Bewegung zurück zum gegebenen Ort „A“. Aber auch die Handlung am Ort „B“ setzt sich aus einer Reihe von mehr oder weniger gleichbleibenden Elementen zusammen. Der gesamte Vorgang entspricht dem typischen dreiteiligen Schema eines rituellen Initiationsaktes[3], worin bekannte und sich wiederholende Handlungen unbekannten und einmaligen Ereignissen gegenübergestellt werden[4]. Während der Ort „A“ als semantisch geschlossener Raum am Anfang und am Ende des Rituals steht, stellt der Ort „B“ einen semantisch offenen Grenzbereich dar, weil er als Schwelle zwischen der Eröffnung und dem Abschluß des Rituals steht und somit den körperlich-seelischen Anfangszustand des Initianten von seinem Endzustand trennt.

Beim eigentlichen Badevorgang legt der Mensch die gesellschaftlich markierte Hülle der Kleidung ab und übergibt seinen nackten Körper dem Wasser. Die Welt des Wassers, in der sich der Badende während seines Aufenthalts im Bad befindet, entspricht dem Grenzbereich des Initiationsritus[5]. Dieser Grenzbereich des feuchten Elements und seiner direkten Umgebung trennt den Schmutz oder die Krankheit des Körpers von der Sauberkeit oder der Genesung. Diese Tatsache signalisiert eine Änderung

---

[3] Grundlegend zur Typologie des Initiationsakts ist die 1909 in Paris veröffentlichte Studie von Arnold van Gennep (siehe die überarbeitete englische Fassung in A. Van Gennep, The Rites of Passage. Chicago 1960); zur Bedeutung der Studie van Genneps siehe die Bemerkungen von Cl. Geertz, The Interpretation of Cultures. New York 1973, iv–vi).

[4] Für eine Anwendung des typologischen Schemas von van Gennep im Fall der Todesrituale des griechischen Kulturraums siehe L. M. Danforth, The Death Rituals of Rural Greece. Princeton 1982, 35–69.

[5] Diese eigenartige Funktion des Grenzbereichs als Schwelle verdeutlicht zum Beispiel die Geschichte des Zauberers Heliodoros in der Vita des Leon von Katanien (BHG 981), wo der Bösewicht im Becken eines Bades der Stadt eintaucht und im selben Augenblick im Becken eines Bades der Hauptstadt auftaucht (*VLeonCat.* 10); siehe A. Acconcia Longo, La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro. *RSBN* 26 (1989) 3–98, insb. 91.18–21; zu dieser Vita siehe A. P. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850). In collaboration with L. F. Sherry – C. Angelidi (*The National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. Research Series* 2). Athen 1999, 296–302.

im Zustand des Initianten. Da er sich dem Prozess der Initiation ausgeliefert hat und infolgedessen wehrlos ist, verbirgt sich in diesem Grenzbereich Gefahr[6].

In diesem Sinne werden offene Grenzbereiche, vor allem solche, die als öffentliche Räume konkrete Gestalt annehmen, von der byzantinischen Gesellschaft meistens als ambivalent angesehen. Diese Ambivalenz drückt sich zum einen in einer Diskrepanz zwischen Ideologie und Praxis aus. Während auf der einen Seite die Kirche durch eine Reihe von Konzilsentscheidungen das Baden auf strengste Weise einzuschränken versucht, erlässt der Staat auf der anderen Seite eine Reihe von Gesetzen und Vorschriften, die ohne jegliche moralische Restriktion das Errichten und den Betrieb von öffentlichen und privaten Bädern regeln[7]. Zum anderen stammt diese Ambivalenz aus einer, man könnte fast sagen, innewohnenden Furcht der byzantinischen Gesellschaft dem öffentlichen Bereich gegenüber, wo man festgelegte Rollen und Verhaltensmuster zu beobachten hatte und wo, mindestens auf ideologischer Ebene, die Schaustellung des privaten Bereichs unwillkommen war[8]. Gerade im Bad, wie auch übrigens im Bordell[9], sehen sich die Byzantiner gezwungen, Rollen zu spielen, die nur begrenzt von der Gesellschaft akzeptiert wurden. Genau diese Rollen kritisiert gegen Ende des 6. Jahrhunderts der Heilige Symeon Salos aus Emesa, der berühmteste Narr in Christo, indem er sie umkehrt und verdreht. Symeon – so schildert es Leontios von Neapolis in der Vita des Heiligen[10] – dringt eines Tages ins Frauenbad der Stadt ein und zieht sich ganz

---

[6] Ähnlich gestaltet sich zum Beispiel die räumliche Gegenüberstellung „außen–innen“, die semantisch als „Gefahr–Sicherheit“ verstanden wird; im Fall der Liebesromane siehe P. A. Agapitos, Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances. A Textual and Literary Study of *Kallimachos, Belthandros* and *Libistros* (*MBM* 34). München 1991, 291–292 und 313.

[7] S. N. Troianos – K. G. Pitsakis, Φυσικὸ καὶ δομημένο περιβάλλον στὶς βυζαντινὲς νομικὲς πηγές (*Ὑλικό, φυσικὸ καὶ πνευματικὸ περιβάλλον στὸν βυζαντινὸ καὶ μεταβυζαντινὸ κόσμο* 12). Athen 1998, 46–58, 103–105, 126–132.

[8] Für diese Vorstellungen bei Kekaumenos siehe C. Galatariotou, Open Space / Closed Space: The Perceived Worlds of Kekaumenos and Digenes Akrites, in: M. Mullett – D. Smythe (Hrsg.), Alexios I Komnenos (*Belfast Byzantine Texts and Translations* 4.1). Belfast 1996, 302–328.

[9] S. A. Ivanov, A Saint in a Whore-house. *BSl* 56 (1995) 439–445.

[10] Zitiert nach A. J. Festugière – L. Rydén, Léontios de Néapolis: Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre (*Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque Archéologique et Historique* 95). Paris 1974. Englische Übersetzung in D. Krueger, Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City (*The Transformation of the Classical Heritage* 25). Berkeley–Los Angeles–London 1996, 131–171.

aus, um zu zeigen, daß sich sein Fleisch beim Anblick des nackten weiblichen Körpers nicht regt (*VSymSal.* 82.13–83.18); am nächsten Tag läßt er sich dann vor dem Bordell des Hippodroms, spielend und tanzend in aller Öffentlichkeit, von zwei Schauspielerinnen am Unterleib tätscheln und streicheln (*VSymSal.* 88.28–89.18). Durch diese verdreht moralischen Handlungen will der Heilige der Gesellschaft ihre eigene heuchlerische Haltung vor Augen stellen[11].

Die komödienhafte Szene im Frauenbad stellt uns vor das Problem der schriftlichen Quellen zum Bad in Byzanz. Im westlichen Mittelalter zum Beispiel gibt es sowohl eine literarische und ikonographische Tradition zum Bad – man denke an Werke wie das anonyme *De balneis prope Neapolim*, erhalten in einer illuminierten Handschrift des 13. Jahrhunderts –, wie auch eine lange Reihe von Verordnungen zu den *estuaria*, den berühmt-berüchtigten Badstuben[12]. Im Islam findet sich einerseits eine entsprechende Fachliteratur (juristische Texte, technische Beschreibungen)[13], wie auch andrerseits eine reiche literarische, folkloristische und ikonographische Tradition – erwähnt seien das Genre des osmanischen *Hamam-nameh*[14] oder die persischen Hammam-Miniaturen[15]. Eine solch breite Tradition gibt es in Byzanz nicht. Ob diese Tatsache aus der ambivalenten Haltung der christlich-byzantinischen Gesellschaft dem Bad gegenüber oder aus dem Fehlen eines antiken literarischen Kanons zum Bad zu erklären ist, sei für den Augenblick dahingestellt.

Im folgenden möchte ich mich darauf beschränken, die Stellung und Funktion des Bades als literarisches Motiv in einem breiten Spektrum von

---

[11] Zum Phänomen der Narren in Christo und dessen literarischer Auswertung, außer der in der vorhergehenden Fußnote zitierten Studie von Krueger, siehe Ch. G. Angelidi, Ἡ παρουσία τῶν σαλῶν στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, in: Ch. Maltezou (Hrsg.), Οἱ περιθωριακοὶ στὸ Βυζάντιο. Athen 1993, 85–102; S. A. Ivanov, Vizantijskoe yorodstvo. Moskau 1994, 63–100; C. Ludwig, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Symeon Salos, des Andreas Salos und des Philaretos (*Berliner Byzantinistische Studien* 3). Frankfurt a.M. 1997, insb. 167–219 zu Symeon Salos.

[12] H. P. Duerr, Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. I: Nacktheit und Scham. Frankfurt a.M. 1988, 38–91 und 283–307.

[13] J. Sourdel-Thomine, Hammam, *Encyclopedia of Islam*^{2} 3 (1971) 139–144 und H. Grotzfeld, Bad. B, IV: Islamischer Bereich, *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) 1335–1336.

[14] K. Kreiser, Istanbul: Ein historisch-literarischer Stadtführer. München 2001, 64–65.

[15] Zum Beispiel die Miniatur eines Hammams im Rahmen einer homoerotischen Geschichte aus der illuminierten Handschrift 46.12 der Freer Gallery of Art in Washington (A.D. 1556–1565), die die Sammlung *Haft Awrang* („Die Sieben Throne") des Abdu'r-Rahman Jami (15. Jh.) beinhaltet; siehe die Abbildung in S. C. Welch, Royal Persian Manuscripts. London 1976, 106 (f. 56r der Handschrift).

byzantinischen Texten unter dem Aspekt des rituellen Grenzraums und der daraus entstehenden semantischen Ambivalenz zu untersuchen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß viele Texte der verschiedensten Gattungen die unsichere Haltung der Byzantiner gegenüber dem Nass widerspiegeln. Wir finden zum Beispiel ein Gedicht auf das Bad eines Klosters, das in manchen Handschriften Michael Psellos zugeschrieben wird[16]. Auf der einen Seite lobt der anonyme Dichter das Bad, weil es (Psel. *Poem.* 60.3–8):

χολῆς περιττὸν ἐκκενοῖ τῶν ἐγκάτων,
τὰς θελξιπίκρους κνησμονὰς καταστέλλει,
τὴν βλεπτικὴν αἴσθησιν ὀξύνει πλέον,
ὤτων καθαίρει τοὺς πεφραγμένους πόρους,
μνήμην φυλάττει, τὴν δὲ λήθην ἐκφέρει,
τρανοῖ δὲ τὸν νοῦν πρὸς νοήσεις εὐθέτους.

den Überschuß an Galle aus den Eingeweiden abführt,
das reizend bittere Jucken unterbindet,
den Sinn des Sehens erheblich schärft,
den verstopften Kanal der Ohren reinigt,
das Gedächtnis schützt, die Vergeßlichkeit vertreibt
und den Geist zu richtigen Gedanken klärt.

Die heilenden Eigenschaften des Bades werden hier durch eine entsprechende medizinische Terminologie klar hervorgehoben. Doch der Dichter fährt mit einer moralischen Mahnung fort (Psel. *Poem.* 60.13–14):

Λούεσθε τοίνυν εὐσεβῶς, καθὼς θέμις,
μὴ σπαταλικῶς – καὶ γὰρ ἐγγὺς ἡ κρίσις.

Badet also auf fromme Weise, wie es Vorschrift ist,
und nicht verschwenderisch, denn nah ist das Jüngste Gericht!

Es wird also eindeutig vor einer luxuriösen Badeweise gewarnt, die zu einem exzessiven körperlichen Genuß führen könnte, eine Befürchtung, deren Wurzeln weit zurück in die griechisch-römische Antike reichen[17]. So ist zwar das Bad ein Ort der Heilung, es kann aber auch ein Ort des Scha-

[16] Zu der komplizierten Textgeschichte des Gedichts siehe R. Volk, Der medizinische Inhalt der Schriften des Michael Psellos (*MBM* 32). München 1990, 124–129, der für eine Autorschaft des Psellos plädiert; zitiert wird der Text nach L. G. Westerink, Michaelis Pselli Poemata. Stutgardiae et Lipsiae 1992, 427–428 (Nr. 60).

[17] Dazu siehe die Materialsammlung bei K.M.D. Dunbabin, *Baiarum grata voluptas*: Pleasures and Dangers of the Baths. *Papers of the British School at Rome* 57 (1989) 6–46, insb. 6–12 und den zusammenfassenden Überblick in I. Nielsen, *Thermae et balnea*: The Architecture and Cultural History of Roman Public Baths. Aarhus 1993, Bd. I, 146–148.

dens sein[18]. Diese Gegenüberstellung wird in mehreren Klosterregeln betont. Im späten 12. Jahrhundert beispielsweise verordnet Neophytos Enkleistos in der 9. asketischen Regel seines strengen Einsiedlerklosters bei Paphos folgendes (*Typike Diatheke* 23.9)[19]:

Μοναχὸν τῆς Ἐγκλείστρας, καὶ μάλιστα νέον, λούεσθαι καὶ πῦρ πυρὶ συνάπτειν οὐ χρή, εἰ μή που διὰ ἀρρωστίαν ἢ γήρους ἀδυναμίαν.

Ein Mönch der Enkleistra, vor allem wenn er jung ist, soll nicht baden und so Feuer dem Feuer hinzufügen, sondern nur im Fall von Krankheit oder Altersschwäche.

Gemeint ist hier, daß durch die konkrete Hitze des warmen Wassers die metaphorische Flamme der körperlichen Leidenschaften verstärkt wird[20]. Bei den Mönchen ist das Bad nur unter gewissen Voraussetzungen als positiv anzusehen[21]. Wenn also Theodoros Prodromos in der Mitte des 12. Jahrhunderts in einem gegen das Klosterleben gerichteten satirischen Gedicht erzählt[22], wie der Abt eines konstantinopolitaner Klosters zusammen mit seinem Kirchenverwalter im selben Bottich badet und sich die beiden Kleriker von einem jungen Mönch einseifen und einreiben lassen[23],

---

[18] So zum Beispiel bemerkt Ioannes Chrysostomos: Τροφὴ μὲν οὖν καὶ λουτρὰ καὶ δεῖπνα καὶ τὰ ἄλλα τὰ βιωτικὰ καιρὸν ἐχέτω τὸν ὡρισμένον· διδασκαλία δὲ περὶ φιλοσοφίας τῆς ἄνω μηδεμίαν ἀφωρισμένην ὥραν ἐχέτω, ἀλλ' ἅπας αὐτῆς ἔστω ὁ καιρός. [...] Τὰ μὲν γὰρ βιωτικά, βαλανεῖα λέγω καὶ δεῖπνα, εἰ καὶ ἀναγκαῖα, ὅμως συνεχῶς γινόμενα τὸ σῶμα ἐξίτηλον ἐργάζεται· ἡ δὲ τῆς ψυχῆς διδασκαλία, ὅσῳπερ ἂν ἐπιτείνηται, τοσούτῳ τὴν δεχομένην ἰσχυροτέραν ποιεῖ ψυχήν (*In Joannem Homilia* 18.4 : *PG* 59, 118). Zu den apotropäischen Inschriften in den römischen Bädern und zur Vorstellung vom Bad als Ort der Gefahr und des Schadens siehe auch Dunbabin 33–46.

[19] Zitiert nach I. E. Stephanis, Τυπικὴ Διαθήκη, in: Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τόμος Β'. Paphos 1998, 58.9–11; siehe auch die ältere Ausgabe von I. P. Tsiknopoullos, Κυπριακὰ Τυπικά (*Κέντρον Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν. Πηγαὶ καὶ Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας* 2). Nikosia 1969, 96.5–6.

[20] Zum Verständnis von Sexualität bei Neophytos siehe C. Galatariotou, Eros and Thanatos: A Byzantine Hermit's Conception of Sexuality. *BMGS* 13 (1989) 95–138, insb. 122–123 zu der hier erwähnten Regel, die aber von der Verfasserin falsch übersetzt wurde.

[21] Siehe R. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (*MBM* 28). München 1983, 225–227.

[22] Zur Autorfrage der *Ptochoprodromika* siehe W. Hörandner, Autor oder Genus? Diskussionsbeiträge zur „Prodromischen Frage“ aus gegebenem Anlaß. *BSl* 54 (1993) 314–324 mit der älteren Bibliographie; zu deren komplexer Literarizität siehe M. Alexiou, The Poverty of Écriture and the Craft of Writing: Towards a Reappraisal of the Prodromic Poems. *BMGS* 10 (1986) 1–40 und neulich D. R. Reinsch, Zu den Prooimia von (Ptocho-)Prodromos III und IV. *JÖB* 51 (2001) 215–223.

[23] *Ptoch.* IV.117–129; zitiert nach H. Eideneier, Ptochoprodromos. Einführung, kritische Ausgabe, deutsche Übersetzung, Glossar (*Neograeca Medii Aevi* 5). Köln 1991, 145–146. Zu der Stelle siehe auch Volk 184 mit Verweis auf das Pantokrator Typikon.

dann können die Leser oder Hörer diese komische Vignette sehr wohl als eine verkappte Kritik gegen homoerotische Praktiken in den Klöstern interpretieren[24].

Hauptsächlich aber ist die Welt des Wassers ein Ort, wo Dämonen und Heilige tätig sind[25]. Die Dämonen zielen darauf ab, dem Badenden Schaden zuzufügen, während die Heiligen darauf bedacht sind, den Badenden während seines Aufenthalts im gefährlichen Grenzbereich der Nässe zu beschützen. Mehrere Wundersammlungen der frühbyzantinischen Zeit beschreiben uns diesen Kampf in den Badeanstalten des östlichen Römerreichs. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Wunder jener Heiligen, die als Ärzte tätig sind, zum Beispiel das Märtyrerpaar Kyros und Johannes, zu deren Ehre im 5. Jahrhundert eine Kirche und Heilstätte außerhalb Alexandriens errichtet wurden[26]. Im 9. Wunder der Sammlung, die im frühen 7. Jahrhundert verfaßt wurde, erfahren wir von Theodora, der zänkischen Frau des Verwalters der Heilstätte. Sie mußte für einige Zeit Bäder im Bad der Heilstätte nehmen. Wir hören folgendes (*CyrJohMir.* 9.8)[27]:

> Καὶ λουομένη πίπτει δεινῶς· εἰς τοὐπίσω γὰρ καταφέρει ῥήγματι, γλοιώδεσί τισιν ὀλισθήσασα, τοῖς ἐκ τριμμάτων τάχα γυναικείων ἐκρέουσιν. Ἦν δὲ καὶ τὸ πτῶμα δεινόν· μετὰ γὰρ τὸ λούσασθαι τοῦτο συμβέβηκεν, ἐξιούσης τῶν ἐμπύρων ἐπὶ τοὺς ψυχροὺς ἀέρας καὶ νάματα, ὅτε καὶ τῶν λουομένων τὰ σώματα εὐπαθῆ τέ ἐστιν καὶ χαυνότερα τῇ διαχύσει τοῦ χαυνοῦντός τε καὶ ἐκλύοντος αἵματος.

> Und da sie badete, tat sie einen schlimmen Sturz; denn sie fällt nach hinten[28], nachdem sie auf etwas Schleimigem ausgerutscht war, den öligen Abreibungen nämlich vom

[24] Auf die Stelle hat Galatariotou, Eros 123 hingewiesen, diese aber als Indiz für das Badeverbot von Mönchen verstanden; zum performativen Humor der Stelle siehe jetzt M. Alexiou, Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems. *DOP* 53 (1999) 91–109, insb. 102–105.

[25] Eine Zusammenstellung von solchen Fällen in der frühchristlichen Literatur findet sich in C. Bonner, Demons of the Bath, in: Studies Presented to F. Ll. Griffith. London 1932, 203–208 und Dunbabin 34–37.

[26] P. Maraval, Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean, in: Hagiographie, cultures et sociétés. Paris 1981, 383–397.

[27] N. Fernandez Marcos, Los *Thaumata* de Sofronio. Contribucion al estudio de la *incubatio* cristiana (*Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Manuales y Anejos de Emerita* 31). Madrid 1975, 259.3–8. Für wichtige Korrekturen zum schlecht überlieferten Text siehe W. Lackner, *BZ* 73 (1980) 73–77 und J. Duffy, Observations on Sophronius' Miracles of Cyrus and John. *Journal of Theological Studies* n.s. 35 (1984) 71–90.

[28] Die Phrase καταφέρει ῥήγματι des Originals ist problematisch, da das aktive καταφέρει nur transitiv verstanden werden kann, während der Dativ ῥήγματι in keinem verständlichen syntaktischen Zusammenhang steht. Eine Korrektur des καταφέρει zu καταφέρεται, die auch die für Sophronios typische doppeldaktylische Kadenz herstellen würde

Massieren von Frauen. Ihr Sturz war wirklich schlimm, denn er ereignete sich, nachdem sie mit dem Baden fertig und aus dem warmen Wasser herausgestiegen war und sich zum Kaltwasserbecken begeben wollte. Dies ist nämlich die Zeit, wenn der Körper durch die Verteilung des erschlaffenden Blutes empfindlich und weich wird.

Es ist interessant zu bemerken, daß Theodora ihren Unfall während der Bewegung vom einen zum anderen Becken erleidet. Der anonyme Verfasser deutet ausdrücklich auf die Gefahr hin, die durch die entspannende Wirkung der Nässe während eines solchen Zwischenstadiums innerhalb des Badevorgangs entstehen kann. Der verletzten und fast ohnmächtigen Frau erscheint das Märtyrerpaar im Traum und gibt ihr Anweisungen, wie sie die Wunde heilen soll. Dann fügt der Verfasser eine letzte Bemerkung hinzu (*CyrJohMir.* 9.11)[29]:

Καὶ λουτρῷ δὲ προσφόρως κελεύουσι χρήσασθαι, ἐκ δαιμόνων εἶναι τὴν βλάβην νοήσαντες, ἵνα καθ᾽ ὃν τρόπον ἡ τούτων ἐπήρεια γέγονεν, κἂν τούτῳ αὐτοὶ τὸ τῆς θεραπείας στήσωσι τρόπαιον.

Weiterhin verordneten die Märtyrer ihr, sie solle wieder baden; denn sie erkannten, daß ihr Mißgeschick durch Dämonen verursacht worden war. Auf dieselbe Weise also, wie durch das Bad der Schaden seitens der Dämonen zustande kam, würden die Heiligen auch das Siegesdenkmal der Heilung errichten.

Unfall und Heilung werden explizit als ein Kampf zwischen den Dämonen und den Märtyrern interpretiert. Insbesondere die medizinische Analogiepraxis, das schadende durch ein heilendes Bad zu ersetzten, hebt die ambivalente Stellung des Bades als Grenzbereichs klar hervor.

In den oft dunklen, dampfgefüllten Räumen der Bäder treten verschiedene Zauberer auf und stiften Unruhe, um durch ihre übernatürlichen Kräfte leichtgläubige Opfer für sich zu gewinnen. Eine solche Episode erzählt uns auf ironische Weise Niketas Choniates. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts, während der Regierung Manuels I. Komnenos, beschäftigte sich der kaiserliche Sekretär Michael Sikidites mit Astrologie und Zauberei, Praktiken, für die sich auch der Kaiser interessierte und die der Historiker entschieden ablehnte[30]. Einmal also ließ Sikidites aus den Warm-

---

(Duffy, Observations 75–76), scheint plausibel. In einer brieflichen Mitteilung schlägt John Duffy vor, ῥήγματι versuchsweise zu σμήγματι („wegen einer Seife") zu korrigieren.

[29] Fernandez Marcos 259.31–34.

[30] Zur möglichen Identifizierung des Michael Sikidites mit dem Schriftsteller Michael Glykas siehe O. Kresten, Zum Sturz des Theodoros Styppeiotes. *JÖB* 27 (1978) 49–103, insb. 66–70; zur Magie im 12. Jahrhundert siehe M. Th. Fögen, Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law, in: H. Maguire (Hrsg.), Byzantine Magic. Washington, D.C. 1995, 99–115. Die Verbindung von Bad und Magie findet sich

wasserleitungen eines Bades in Konstantinopel schwarze Dämonen erscheinen, die kreischend die Badenden verfolgten und sie in die nackten Hintern traten, während die wehrlosen Kunden des Bades um Hilfe schrien und, indem der eine auf den anderen niedertrampelte, den Schreckensort zu verlassen versuchten (*Hist*. 5.8.4)[31].

Die Episode mit dem Zauberer Sikidites führt uns zu der ersten der zwei Funktionen des Bades als literarischem Motiv in der byzantinischen Literatur. Das Bad verwandelt sich in einen Ort des Grauens. Diese Funktion des Raumes Bad können wir beispielhaft aus einer Geschichte ablesen, die uns im 8. Jahrhundert der Kirchenvater Johannes von Damaskus bewahrt hat (Joh. Dam. *De Imag*. III.90)[32] und die dem fragmentarisch erhaltenen Werk des Kirchenhistorikers Theodoros Anagnostes aus dem 6. Jahrhundert entnommen ist[33]. Während der Regierung des Kaisers Anastasios, am Weihnachtstag des Jahres 498, besuchte ein gewisser Olympios das Bad der Helenianai, einen der großen Badkomplexe im frühbyzantinischen Konstantinopel[34]. Olympios war Anhänger der Häresie des alexandrinischen Diakons Areios, der bekanntlich zur Zeit Konstantins des Großen die Konsubstantialität des Vaters und des Sohnes und die Koeternität der Heiligen Dreifaltigkeit geleugnet hatte und vom Ersten Ökumenischen Konzil in Nikaia verdammt worden war. Die Episode läßt auf sehr deutliche Weise die Grundzüge der mittelalterlichen Erzähltechnik erkennen. Theodoros Anagnostes berichtet folgendes[35]:

---

auch in anderen Kulturräumen; siehe W. F. Regan, The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. Stroud 1999.

[31] Nicetae Choniatae Historia. Recensuit I. A. Van Dieten (*CFHB* 11). Berlin–New York 1975, 149.23-29.

[32] B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos. III: Contra imaginum calumniatores orationes tres (*Patristische Texte und Studien* 17). Berlin–New York 1975, 182.1–31.

[33] G. Ch. Hansen, Theodoros Anagnostes: Kirchengeschichte (*GCS* 54). Berlin 1971, 131.12–133.32; zum Verfasser siehe jetzt A. Karpozilos, Βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ καὶ χρονογράφοι. Τόμος Α′ (4ος – 7ος αἰώνας). Athen 1997, 221–224. Die beeindruckende Geschichte fand in verkürzter Form ihren Weg auch in die Chronographie des Theophanes (C. De Boor, Theophanis Chronographia. Volumen 1 textum graecum continens. Lipsiae 1883, 142.12–17).

[34] V. Tiftixoglou, Die Helenianai nebst einigen anderen Besitzungen im Vorfeld des frühen Konstantinopel, in: H.-G. Beck (Hrsg.), Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels (*MBM* 14). München 1973, 49–120 und zusammenfassend A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 8). Bonn 1988, 605–606.

[35] Zitiert nach Kotter 182.4–31; zum historischen Hintergrund der Szene Tiftixoglou 50–51.

Ὀλύμπιος γάρ τις τοὔνομα Εὐθυμίου τοῦ τῆς Ἀρείου θρησκείας ἐξάρχοντος τὸν βαδιστὴν παραχορεύων ἐν τῷ λουτρῷ τοῦ παλατίου Ἑλενιανῶν γενόμενος κατὰ τὸν προμαλάττοντα καὶ θεασάμενός τινας τῶν λουομένων τὴν τοῦ ὁμοουσίου δόξαν σεμνύνοντας ἔφη αὐταῖς λέξεσιν οὕτως· «Τί γάρ ἐστιν ἡ τριάς; Ποίῳ δὲ τοίχῳ οὐκ ἐπιγέγραπται;» Καὶ κρατήσας τῶν ἑαυτοῦ ἀναγκαίων ἔφη· «Ἴδε, κἀγὼ τριάδα ἔχω», ὥστε κινηθέντας τοὺς ἐκεῖ εὑρεθέντας μέλλειν αὐτὸν διαχειρίζεσθαι· ἀλλ' εἴρχθησαν ὑπό τινος Μάγνου, πρεσβυτέρου τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῷ περιτειχίσματι, ἀνθρώπου θαυμαστοῦ καὶ τὸν θεὸν θεραπεύοντος, φήσαντος πρὸς αὐτούς, ὡς οὐκ ἂν διαλάθῃ τὸν τῆς παντεφόρου δίκης ὀφθαλμὸν ἀκριβεῖ λόγῳ γράφοντα. Αἰδοῖ δὲ τοῦ ἀνδρὸς τῆς ταραχῆς παυσαμένων ἐξανέστη ὁ Ὀλύμπιος καὶ τῇ ἐμβάσει τῶν θερμῶν ὡς ἔθος χρησάμενος ἔξεισιν ἐπὶ τὴν τῶν ψυχρῶν ὑδάτων δεξαμενήν, ἥτις λαμβάνει τὰ ὕδατα ἐκ πηγῆς τικτομένης μέσον τοῦ σεπτοῦ θυσιαστηρίου τοῦ εὐαγοῦς οἴκου τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου, ὃν ἐν παλαιοῖς ἔκτισεν ἀξιώμασιν ἀρχοντικοῖς διαλάμψας Αὐρηλιανός· ἐνθένδε ἡγοῦμαι θείας ἐποψίας τὸ ὕδωρ ἀξιοῦσθαι. Ἐν ᾗ καταβὰς θᾶττων ἐπαναβαίνει κραυγάζων· «Ἐλεήσατέ με, ἐλεήσατε», καὶ κνήθων αὐτοῦ τὰς σάρκας τῶν ὀστῶν ἀπεμέριζε. Πάντες δὲ περὶ αὐτὸν γενόμενοι καὶ κρατήσαντες, σινδόνι περιτυλίξαντες ἀνέκλιναν ψυχορραγοῦντα. Ἐπηρώτων δέ, τί ἂν εἴη τὸ συμβάν· καί φησιν ὁ Ὀλύμπιος· «Ἄνδρα κατεῖδον λευχειμονοῦντα ἐπιβάντα μοι κατὰ τῆς νεροφόρου καὶ τρεῖς σίκλας θερμοῦ περιχέαντά μοι καὶ λέγοντά μοι· „Μὴ δυσφήμει"». Λαβόντες δὲ αὐτὸν φορείῳ οἱ αὐτῷ διαφέροντες μετεκόμισαν ἐν ἑτέρῳ λουτρῷ προσκειμένῳ τῇ τῶν Ἀρειανῶν ἐκκλησίᾳ. Θελόντων δὲ αὐτῶν ἀποτυλίξαι τὴν σινδόνα ἀπ' αὐτοῦ συνεξέπαιρον πάσας τὰς σάρκας αὐτοῦ, καὶ οὕτως νεκρωθεὶς ἀπέδωκε τὸ πνεῦμα. Γνωστὸν δὲ ἐγένετο τοῦτο σχεδὸν καθ' ὅλης τῆς βασιλίδος.

Ein gewisser Olympios, der neben dem Esel des Euthymios, des Chorführers der Arianer, einhertanzte, begab sich zum Bad des Palastes der Helenianai. Er bemerkte dort beim Masseur eine Gruppe von Badenden, die der heiligen Lehre von der Konsubstantialität huldigten, und sagte ihnen in genau diesen Worten: „Was ist nun endlich die Dreifaltigkeit? Auf welche Wand ist sie nicht gemalt?" und griff nach seinem Geschlechtsteil und rief laut: „Da, ich hab auch eine Dreifaltigkeit!" Die Versammelten gerieten in solchen Zorn, daß sie über ihn herfallen wollten, um ihn zu töten. Aber sie wurden von Magnos, einem Priester in der Kirche der Heiligen Apostel und weisen Mann, zurückgehalten; er sagte zu ihnen, daß der Lästerer dem Auge der allschauenden göttlichen Gerechtigkeit, die alles genau registriert, nicht entgehen werde. Aus Ehrfurcht vor dem frommen Mann ließen jene Leute von ihrem gewalttätigen Treiben ab. Nachdem Olympios das Bassin mit dem warmen Wasser, wie es üblich war, besucht hatte, stieg er heraus, um sich zum Becken des kalten Wassers zu begeben. Dieses Bekken schöpft sein Wasser aus jener Quelle, die sich genau unterhalb des Altars der Kirche des Heiligen Märtyrers Stephan befindet, die der sich in hohen Ämtern auszeichnende Aurelianos in alten Zeiten erbaut hatte. Daher glaube ich, daß sich das Wasser der besonderen Aufsicht Gottes erfreut. Olympios also stieg hinein, sogleich aber stieg er wieder heraus und schrie: „Erbarmen, Erbarmen". Dabei kratzte er sich sein eigenes Fleisch von den Knochen. Die Anwesenden kamen alle zu ihm gerannt und hielten ihn fest; sie wickelten ihn in ein Leintuch und legten ihn auf den Boden, da er schon im Sterben lag. Sie fragten ihn, was geschehen sei, und Olympios antwortete: „Ich sah einen weißgekleideten Mann, der zu mir ins Becken trat, mich mit drei Kannen heißen Wassers übergoß und sagte: ‚Lästere nicht!'". Seine Glaubensgenossen trugen Olympios auf einer Bahre fort zu einem anderen Bad, das der Kirche der Arianer gehörte. Als sie aber versuchten, ihm das Leintuch vom Körper zu entfernen, rissen sie ihm auch sein ganzes Fleisch ab; auf solche Weise zu Tode gekommen, gab er seinen Geist auf. Dieses Ereignis wurde nahezu in der ganzen Hauptstadt bekannt.

Die schreckliche Geschichte ist anhand eines Analogiemusters strukturiert, da der Verfasser die Handlung mit Hilfe von narrativen Signalen organisiert hat, die im Verlauf der Erzählung als Handlung realisiert werden. Es ist dies die byzantinische Art, Spannung aufzubauen[36]. Der fromme Priester kündigt die göttliche Strafe an, der Erzähler schaltet eine explikative Bemerkung über die göttliche Kraft der Stephansquelle ein, der Heilige Stephan übergießt dreimal den Lästerer (die dreifache Kraft der Dreifaltigkeit!), der Tod findet in einem anderen, häretischen wohlgemerkt, Bad statt, das Leintuch wird zum Leichentuch. Durch die raffinierte Erzähltechnik wird die Welt des Wassers und die Nacktheit des Körpers literarisch verwertet, um die fürchterliche Strafe des Häretikers, der auf vulgäre Weise die Heilige Dreifaltigkeit geschmäht hatte, szenisch zu umrahmen und ideologisch zu interpretieren.

Besonders eindrucksvoll aufgrund des Grauens, das sie beim Leser hervorrufen, sind jene Szenen, wo Herrscher im Bad ermordet werden, genau in dem Moment, da sie als Menschen wehrlos sind[37]. Ein solcher Fall ist die furchtbare Ermordung im Jahr 1034 des Kaisers Romanos III. Argyros, des ersten Gatten der purpurgeborenen Prinzessin Zoe[38]. Der Mord wird von dem jungen Liebhaber der Kaiserin, Michael dem Paphlagonier, und seinem intriganten Onkel Johannes Orphanotrophos geplant. Die Episode wird mit meisterhaften Pinselstrichen von Michael Psellos in seinem Geschichtswerk dargestellt (*Chron.* 3.26)[39]. Psellos läßt ein Gefühl der Spannung und des Schreckens im erstickend schwülen Raum des kaiserlichen Bades entstehen, indem er das Bad zu einer Theaterbühne umgestaltet, auf der die verschiedenen Charaktere mit dem Verfasser als „Regisseur“ ihre Rollen spielen, eine von Psellos öfters angewandte Erzähltechnik[40]. Der

---

[36] Für eine detaillierte Analyse solcher Erzählstrukturen siehe P. A. Agapitos, Mortuary Typology in the Lives of Saints: Michael the Synkellos and Stephen the Younger, in: P. Odorico – P. A. Agapitos (Hrsg.), La vie des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? Actes du deuxiéme colloque international sur la littérature byzantine, Paris, juin 2002 (*Dossiers Byzantins* 4) Paris 2004, 103–135.

[37] Zum Motiv siehe D. R. Reinsch, Der Tod des Kaisers: Beobachtungen zu literarischen Darstellungen des Sterbens byzantinischer Herrscher. *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994) 247–270 und P. A. Agapitos, Ὁ λογοτεχνικὸς θάνατος τῶν ἐχθρῶν στὴν «Αὐτοβιογραφία» τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη. *Hell* 48 (1998) 29–46.

[38] Zu den medizinischen Aspekten des Todes von Romanos (Vergiftung, Erdrosselung) siehe Volk, Der medizinische Inhalt (wie oben Anm. 16) 382–389.

[39] Michele Psello: Imperatori di Bisanzio (Cronografia). Introduzione di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di U. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey. Vicenza 1984, Bd. I, 110–112.

[40] Zur „dramatischen“ Behandlung der Geschichte, zur „Theatralität“ und der „theatralischen“ Terminologie bei Psellos siehe W. Puchner, Θεατρολογικὲς παρατηρήσεις σὲ

Leser beobachtet fast als Zuschauer, wie die Mörder den alten und kranken Herrscher erdrosseln, als er sich, nachdem er sich gewaschen hatte, im lauwarmen Wasser eines kleinen Schwimmbeckens entspannt. Die ganze Episode umfaßt zwei Druckseiten. Der Mord an Romanos wird auch in der Chronographie des Johannes Skylitzes erwähnt, allerdings in einer knappen und faktisch trockenen Darstellung von fünf Zeilen[41]. Der Vergleich der zwei Szenen zeigt, wie bei Psellos das Bad in seiner räumlichen Funktion literarisch ausgewertet wurde, um so das besondere Grauen eines Todes im Wasser zu inszenieren und Kritik an den Mördern zu üben.

Das Grauen jedoch bestimmt nur die eine der zwei literarischen Funktionen des Bades. Am Gegenpol des Grauens befindet sich die Wonne, die der Genuß des Badens dem Menschen bereitet. Diese Wonne, ein Ergebnis der Reinigung und der Entspannung des Körpers, drücken auf geistreich antikisierende Weise viele Epigramme der frühbyzantinischen Zeit aus, oft als Inschriften für Badeanstalten verfaßt[42]. Aber auch im 11. Jahrhundert rühmt der Richter und Dichter Christophoros Mitylenaios in einem kurzen Gedicht die transformierenden Qualitäten des wonnigen Bades (*Epigr.* 53)[43].

In jenen Stunden aber der körperlichen Reinigung in der Welt des Wassers, wo, wie schon ausgeführt, der Mensch wehrlos ist, erscheint der besonders eigensinnige und allmächtige Dämon Eros. Auch für die Byzantiner ist das Bad der Raum schlechthin, in dem das Liebesverlangen aufblüht und die Lüste des Fleisches freien Lauf finden[44].

βυζαντινοὺς ἱστοριογράφους: Ἡ περίπτωση τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ. *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 31 (1996–1997) 283–329 und A. Karpozilos, The Narrative Function of Theatrical Imagery in Michael Psellos, in: S. Kaklamanis – A. Markopoulos – I. Mavromatis (Hrsg.), Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη. Herakleion 2000, 303–310.

[41] Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum. Editio princeps. Recensuit I. Thurn (*CFHB* 5). Berlin–New York 1973, 390.90–95. Die Szene wird auf pragmatische Weise in der Madrider Handschrift des Skylitzes dargestellt; siehe A. Grabar – M. Manoussacas, L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid (*Bibliothèque de l'Institut Hellénique d'Études Byzantines et Post-byzantines de Venise* 10). Venedig 1979, pl. XXXVI (f. 206v).

[42] *Anth.Pal.* 9.605–640, 680, 783–784, 814–815; dazu siehe Dunbabin (wie oben Anm. 17) 12–32.

[43] E. Kurtz, Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios. Leipzig 1903, 32.

[44] In der römischen Kaiserzeit wird diese Perspektive besonders stark thematisiert (Seneca *epist.* 86.4, Martial *carm.* 1.62 und 3.72, Ovid *Ars amat.* 1.253–258) und findet sogar in den niederen Schichten der Gesellschaft ihren Widerhall (vgl. die Grabinschrift *CIL* VI, 15258: *balnea, vina, Venus corrumperunt nostra corpora, sed vitam faciunt*). Schrecken und Lust im Bad hat, um ein modernes Beispiel zu erwähnen, Alfred Hitchcock in der berühmten Badeszene seines Thrillers *Psycho* (1960) meisterhaft verbunden.

Vor allem in den uns erhaltenen Romanen aus mittel- und spätbyzantinischer Zeit wandelt sich das Bad in ein magisches Gebäude, das die Liebenden lockt, ihre Körper zu entdecken. Der hochsprachliche Roman *Hysmine und Hysminias* des Eumathios Makrembolites aus dem 12. Jahrhundert spielt in einem exotisch antiken Milieu[45]. Nachdem der „in rebus eroticis“ unerfahrene Hysminias vom Gott Eros gezwungen wird, sich in die reizende Hysmine zu verlieben, sieht er eine Reihe von sechs Träumen. Der dritte Traum spielt sich in einem Bad ab. Es erzählt Hysminias selbst (*H&H* 5.1.3–4)[46]:

> Ὁ δέ τις αὐτῶν ὅλον βαλανεῖον ἐδημιούργησε καί μοι τὴν Ὑσμίνην συνέλουσε καὶ πάσας ἐρωτικὰς ἐξεκένωσε χάριτας· περὶ τὸ στῆθος τῆς κόρης ὅλον μοι τὸ στόμα συνέρραψε τοῖς ὀδοῦσι δάκνον, τοῖς χείλεσιν ἐκμυζῶν καὶ τῇ γλώσσῃ μεταβιβάζον εἰς τὴν ψυχὴν τὸν λωτόν· ἃ πάνθ’ ἡ κόρη περὶ τὸν ἐμὸν ἀντέπραττε τράχηλον. Καὶ θέλων παίζειν ἐρωτικῶς τὸ λουτρὸν ἐξεπύρωσε· καί με καταδιψήσας καὶ τεχνικῶς κατακαυματώσας τοὺς μαστοὺς τῆς κόρης κρουνούς μοι παρεῖχε γλυκάζοντας· οὓς τῷ στόματι παραθέμενος τῆς ψυχῆς μοι τὸ καῦμα κατέψυχε, ψυχρὰν ἡδονὴν πηγάζων γλυκυτέραν καὶ νέκταρος, καὶ τέλος ταῖς ἀλλήλων ὠλέναις ἡμᾶς κατεκοίμισεν.
>
> Wieder ein anderer Traum schuf ein ganzes Bad und ließ Hysmine mit mir zusammen baden und goß alle erotischen Reize über uns aus: um die Brust des Mädchens herum nähte er meinen Mund, der mit den Zähnen liebkoste, mit den Lippen sog und mit der Zunge den Lotos in die Seele überführte, lauter Dinge, die das Mädchen seinerseits mit meinem Hals machte. Und da der Traum Liebesspiele spielen wollte, erhöhte er die Temperatur im Bad; er machte mich durstig und erhitzte mich kunstgerecht und reichte mir die Brüste des Mädchens als süße Quellen dar; diese bot er meinem Mund an und kühlte damit die Hitze meiner Seele, indem er kühle Lust hervorsprudeln ließ, süßer noch als Nektar, und schließlich ließ er uns in den Armen voneinander schlafen[47].

Ich möchte auf die Bemerkung des Erzählers über die steigende Temperatur im Bad hinweisen. Einerseits entspricht sie genau den Befürchtungen des Einsiedlers Neophytos, daß im Bad Feuer dem Feuer hinzugefügt wird. Andererseits ist die Metapher des Feuers eines der verbreitetsten Bilder in der Weltliteratur, um das Verliebtsein zu beschreiben. Sehr oft

[45] Siehe jetzt I. Nilsson, Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure: Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites’ *Hysmine & Hysminias* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia* 7). Uppsala 2001 mit der älteren Bibliographie.

[46] M. Marcovich, Eustathii Macrembolitae De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI. Stutgardiae et Lipsiae 2001, 51–52; siehe auch F. Conca, Il romanzo bizantino del XII secolo: Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano, Eustazio Macrembolita, Costantino Manasse. Torino 1994, 562–564.

[47] Mit geringfügigen Änderungen zitiert nach K. Plepelits, Eustathios Makrembolites: Hysmine und Hysminias (*Bibiliothek der griechischen Literatur* 29). Stuttgart 1989, 115.

wird das erotische Verlangen als Erwärmung und entsprechend als Erkrankung angesehen, während der sexuelle Genuß als Kühlung und entsprechend als Heilung verstanden wird[48]. Da nun das Bad der Welt des Wassers angehört – und Wasser sowohl warm wie auch kalt sein kann – wird es von Makrembolites im phantastischen Grenzbereich des Traums eingesetzt, um „kunstgerecht" (τεχνικῶς) die Gegensätze räumlich in sich zu vereinen[49].

Im Roman des Makrembolites wird zwar dem Bad eine wichtige thematische und narrative Funktion eingeräumt, als Gebäude aber wird es nicht beschrieben. Dagegen nimmt das Bad in den volkssprachlichen Romanen der Palaiologenzeit auch als Gebäude eine zentrale Stellung innerhalb der Erzählung ein. In der anonymen *Achilleis* aus dem 14. Jahrhundert[50] errichtet der Vater der jungen Prinzessin Polyxena einen Garten, damit seine Tochter dort sorglos und beschützt leben kann. Die architektonischen Elemente des Gartens werden der Reihe nach beschrieben[51]: eine große Mauer mit eisernen Pforten, der Garten selbst mit prächtigen Bäumen und Blumen, ein Brunnen mit einem mosaik-bedeckten Becken, ein

---

48 Für das 12. Jh. sei auf das Gedicht Εἰς τὸν ἔρωτα aus der Sammlung des Manganeios-Prodromos hingewiesen (korrigierter Text in I. D. Polemis, *Hell* 44 (1994) 357–364, zu benützen mit den Bemerkungen von M. J. Jeffreys, *Hell* 45 (1995) 357–359); dazu siehe C. Cupane, Metamorphosen des Eros: Liebesdarstellung und Liebesdiskurs in der byzantinischen Literatur der Komnenenzeit, in: P. A. Agapitos – D. R. Reinsch (Hrsg.), Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Ein internationales Symposium, Berlin, April 1998 (*Meletemata* 8). Frankfurt a.M. 2000, 25–54, insb. 34–39.

49 Zum Traum als Grenzbereich in den Romanen der Komnenenzeit siehe S. Macalister, Dreams and Suicides: The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire. London–New York 1996, 115–152.

50 Neueste kritische Ausgabe von O. L. Smith †, The Byzantine Achilleid: The Naples Version. Introduction, Critical Edition and Commentary. Edited and Prepared for Publication by P. A. Agapitos and K. Hult (*WBS* 21). Wien 1999, nach der auch im folgenden zitiert wird; siehe auch die auf der Basis von Hesseling revidierte Ausgabe von C. Cupane, Romanzi cavallereschi bizantini: Callimaco e Crisorroe – Beltandro e Crisanza – Storia di Achille – Florio e Platziaflore – Storia di Apollonio di Tiro – Favola consolatoria sulla Cattiva e la Buona Sorte. Torino 1995, 307–443.

51 Zum Garten als *locus amoris* in den Romanen siehe A. Littlewood, Romantic Paradises: The Rôle of the Garden in the Byzantine Romance. *BMGS* 5 (1979) 95–114 und Ch. Barber, Reading the Garden in Byzantium: Nature and Sexuality, *BMGS* 16 (1992) 1–19. Für eine weitere Behandlung der Thematik in der persischen Literatur siehe W. L. Hannaway, Paradise on Earth: The Terrestrial Garden in Persian Literature, in: E. B. Macdougall – R. Ettinghausen (Hrsg.), The Islamic Garden (*Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture* 4). Washington, D.C. 1976, 41–67; für das westliche Mittelalter siehe die Beiträge von N. Miller, J. V. Fleming und D. Pearsall in: E. B. Macdougall (Hrsg.), Medieval Gardens (*Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture* 9). Washington, D.C. 1986.

goldener Platanenbaum mit mechanischen Singvögeln, ein luxuriöses Bett und das Bad, das von Polyxenas Mutter errichtet wurde. Das Bad wird ausdrücklich als „erotisch und schön“ charakterisiert (*Achil.* N 832: ἐρωτικὸν καὶ ὡραῖον). Überhaupt ist der Garten „Sitz der Grazien, Lager des Eros, Haus der Liebe und Rastort des Verlangens“ (*Achil.* N 818–819: Ἔδε Χαρίτων σκήνωμαν, ἔδε κατούνα Ἐρώτων | καὶ τῆς ἀγάπης οἴκημαν καὶ ἀνάπαυσις τοῦ πόθου). Diese erfrischende Oase wird von der Welt der Gewässer belebt und semantisch als sexuell geladen signalisiert[52]. Achilles besucht Polyxena zum dritten Mal; nachdem die zwei Verliebten Verlobungsgeschenke ausgetauscht haben, legen sie sich auf ein Blumenbeet neben dem Bad und, wie der Dichter erzählt, „erfüllen sie den Eros mit viel Verlangen“ (*Achil.* N 1334: καὶ μετὰ πόθου τοῦ πολλοῦ ἐπλήρωσαν τὸν ἔρων)[53].

Jedoch das eindrucksvollste unter den erotischen Bädern ist jenes im Roman *Kallimachos und Chrysorrhoe* aus dem frühen 14. Jahrhundert[54]. Der anonyme Dichter verwendet die Welt der Märchen, um Handlung, Raum und Zeit seiner Erzählung als Utopie aufzubauen. Das Protagonistenpaar trifft sich unter wundersamen Umständen in der Burg eines schreckenerregenden Drachen. Prinz Kallimachos erblickt zum ersten Mal die schöne Prinzessin Chrysorrhoe, wie sie nackt an ihren blonden Haaren unter dem gewölbten Dach im Schlafgemach des Drachen hängt. Ihr Körper ist von Blut bedeckt, weil sie der böse Drache jeden Abend, bevor er sich zum Schlafen legt, auspeitscht. Kallimachos tötet den Drachen und befreit Chrysorrhoe. Die zwei jungen Leute verlieben sich unter dem schützenden Blick des allmächtigen Königs Eros und schwören einander ewige Liebe. Dann begeben sie sich in das luxuriöse und exotisch ausgestattete Bad der Burg. Das Bad ist von einer goldenen Kuppel bedeckt; es wird von Türen aus arabischen und indischen aromatischen Hölzern beschützt; die

---

[52] Zum Garten der *Achilleis* siehe Smith, Achilleid 109–110.

[53] Für die Verbindung Bad und Eros in der mittelalterlichen persischen Literatur siehe den poetischen Roman *Chosrou und Schirin* von Nizami (12. Jh.), wo der junge Prinz die Prinzessin nackt beim Baden erblickt (Nizami, Chosrou und Schirin. Übertragung aus dem Persischen von. J. C. Bürgel. Zürich 1980, 48–56); diese berühmte Szene wurde des öfteren von den persischen Miniaturisten gemalt; siehe Welch (wie oben Anm. 15) 83 (British Library, Cod. Orient. 2265 [A.D. 1539–1543]) und P. Chelkowski, Mirror of the Invisible World: Tales from the *Khamseh* of Nizami. New York 1975, 26 (Metropolitan Museum of Art [A.D. 1524–1525]).

[54] Letzte kritische Ausgabe von M. Pichard, Le roman de Callimaque et Chrysorrhoé. Paris 1956; bearbeiteter Text mit italienischer Übersetzung und Anmerkungen in Cupane, Romanzi 45–213.

Wände des eigentlichen Baderaums sind mit Zauberspiegeln verhängt, die sich vom Dampf nicht trüben. Der Dichter erzählt uns folgendes (*K&C* 768–796)[55]:

Μετὰ γοῦν ἄλλα τὰ πολλὰ τῶν ἐρωτοχαρίτων,
ὅσα μανθάνει φυσικῶς ἐρωτικὴ καρδία,
ἐσέβησαν εἰς τὸ λουτρόν, ἐλούσθησαν ἐκεῖνοι.
Καὶ τοῦ λουτροῦ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν τούτῳ χάρεις
ἡ γλῶσσα μόνη δύνεται τῆς Ἀφροδίτης λέγειν·
χεὶρ δ' ἀνθρωπίνη καὶ θνητὴ καὶ κάλαμος ἐν ταύτῃ
λέγειν καὶ γράφειν ἡδονὰς τοσαύτας οὐκ ἰσχύσει,
ὅπως τῆς κόρης τὰς πληγὰς ἐμάλασσεν ἐκεῖνος
καὶ δροσισμὸν ἀπόρρητον ἐκ τῶν μωλώπων εἶχεν
καὶ γλυκασμὸν καὶ δροσισμὸν ἐκ φιλημάτων εἶχεν
καὶ κόρον οὐκ ἐλάμβανε τῶν ἡδονῶν τῆς κόρης.
Ὅρκοις τὸν πόθον δήνουσιν δεινοῖς, φρικωδεστάτοις
ἔμπροσθεν εἰς τὸν Ἔρωταν, τὸν φοβερὸν δυνάστην.
Ἔβλεπε· βλέπων ἡδονῆς φύλλον γλυκὺν ἐτρύγα,
εἶπα τι καὶ γλυκύτερον πάντων τῶν γλυκυτέρων.
Ὁ Χρόνος, ἃ εἰς τὸ λουτρὸν ἐχάρησαν ἀπέσω,
οἶδε – χαρὰν ἀνέκφραστον, ἄλλο τι πρᾶγμα – μόνος.
Σὺν Χρυσορρόῃ τῇ καλῇ Καλλίμαχος ὁ νέος
τρυφῶσι, συνευφραίνονται καὶ χαίρουνται ἐντάμα.
Καὶ Χάριτες ἐδούλευσαν τὰ τῆς ὑπηρεσίας
καὶ συνελούσθησαν ἐκεῖ μετὰ τῆς κόρης τότε·
καὶ τὰς ἐρωτοχάριτας ἅπας ἐξεθαμβήθη.
Τίς γοῦν καὶ ποταπὴ γλῶσσα τὴν χάριν εἴπῃ;
Οὐδεὶς τοσαύτας χάριτας ἀπαριθμήσει λέγων·
ἀλλὰ πολλάκις ἔτυχεν εἰς τὸ λουτρὸν ἐκεῖνον
οὕτως τὸ σῶμα πάντερπνον εἰς τοῦ λουτροῦ τὴν χάριν.
Ἄλλην μεγάλην ἡδονὴν καὶ ξένην <νὰ> εἶδες τότε·
σῶμα καὶ γὰρ πανεύγενον καὶ κρυσταλλώδης σάρκα
τὴν χάριν καὶ τὴν ἡδονὴν εἰς τὸ λουτρὸν αὐξάνειν.

Nach vielen anderen anmutsvollen Worten der Liebe,
die ein verliebtes Herz auf natürliche Weise erlernt,
betraten die beiden das Bad und badeten gemeinsam!
Die Wonne und die Anmut jenes Bades
könnte wohl nur der Mund der Aphrodite beschreiben;
eine Feder, geführt von menschlicher und sterblicher Hand,
hätte keine Kraft all diese Wonnen niederzuschreiben.
Wie hat der Prinz die Wunden des Mädchens massiert!

[55] Die textkritisch problematische Stelle wird nach Agapitos, Narrative Structure (wie oben Anm. 6) 111–112 zitiert. Die in der Handschrift mit roter Tinte geschriebenen Rubriken (*K&C* 779–780, 785–786) werden kursiv gedruckt. Zur literarischen Funktion der Rubriken in den Romanen siehe P. A. Agapitos – O. L. Smith, Scribes and Manuscripts of Byzantine Vernacular Romances: Palaeographical Facts and Editorial Implications. *Hell* 44 (1994) 61–80.

Er holte sich unaussprechliche Erquickung aus den Striemen,
er holte sich Erquickung und Süße aus den Küssen,
er konnte sich am Genuß des wonnigen Mädchens nicht sättigen.
Durch mächtige und fürchterliche Eide binden sie ihre Liebe
vor Eros, dem schreckenerregenden Herrscher.
Er sah; und sehend pflückte er die süßen Trauben der Wonne,
das Süßeste vom Süßen, wie ich schon sagte.
Die Zeit allein weiß nur was die beiden
im Bad genossen – eine unbeschreiblich wundersame Freude!
Die schöne Chrysorrhoe und der junge Kallimachos gemeinsam
genießen sie, erfreuen sich und ergötzen sich aneinander!
Die Grazien selbst brachten ihre Dienste dar
und badeten damals mit dem Mädchen an jenem Ort;
jeder muß diese Liebesanmut bestaunen.
Wer nun und welche Zunge wird diesen Reiz beschreiben?
Keiner wird in der Lage sein, so viele Reize aufzuzählen;
es geschah nämlich mehrmals in jenem Bad,
daß der Körper durch des Bades Anmut wunderschön wurde.
Man konnte damals eine erstaunliche Wonne erblicken,
denn ein edler Körper und eine kristallklare Haut
mehren im Bad ihren Reiz und ihre wonnige Anmut.

Diese phantastische Liebesszene vereint mehrere *loci communes* der Badmotivik, um die Funktion des Bades als Ortes der sexuellen Wonne hervorzuheben. Das Protagonistenpaar ist auf natürliche Weise (φυσικῶς) kundig des Eros und seiner Liebesgrazien; der junge Prinz übernimmt die Rolle des Arztes, die Prinzessin wird zur Patientin; er wird zum Gärtner, sie zum Garten; beide sind schließlich Kunden der Grazien, die als eigentliche Bademeisterinnen auftreten[56]. Das Bad der Drachenburg – ein abgetrennter Ort innerhalb eines ohnehin fremden und feindlichen Ortes – verwandelt sich zum privaten Hochzeitsgemach der beiden Liebhaber, deren Körper durch das wonnige Bad geheilt und somit verwandelt werden. Zwar weiß nur die Zeit, was sich im Bad abspielte, aber dem Dichter gelingt es, durch seine narrativen Interventionen den Leser als Beobachter hinter die Zauberspiegel zu setzen.

Die Erzähltechnik in der Episode des badenden Liebespaares – dreiteiliges Ritualschema, signalartige Kommentare, rituelle Handlung, Änderung des Anfangszustands der Initianten – und die eingearbeitete erotische Motivik heben die Funktion des Bades als Ort der Wonne klar hervor. Es handelt sich aber um dieselbe Erzähltechnik, mit welcher Theodoros Ana-

[56] Für eine detailliertere Analyse siehe P. A. Agapitos, The Erotic Bath in the Byzantine Vernacular Romance Kallimachos and Chrysorrhoe. *Classica et Mediaevalia* 41 (1990) 257–273.

gnostes die Episode des Häretikers Olympios gestaltet hat, um mit der Einarbeitung hagiographischer Motivik das Bad als Ort des Grauens darzustellen. Die literarische Wertung eines Motivs tritt also in dem Moment ein, wo in einem Text einem Gegenstand eine spezifische Funktion und somit ein eigentlicher Sinn verliehen wird.

Wir können hier zu einem Abschluß kommen. Grauen und Wonne bilden ein Paar von gegensätzlichen Konzeptionen, welche die motivischen Funktionen des Bades in der byzantinischen Literatur bestimmen. Diese bipolare, fast manichäische, Dimension des Bades steht im Einklang mit dem idealen byzantinischen Weltbild, das durch ähnliche antithetische Symmetrien organisiert ist[57], auch wenn das christliche Dogma solche dualistische Konzepte offiziell nicht zuläßt[58]. Ein solches Paar von eng miteinander verbundenen konkreten Vorstellungen, die den byzantinischen Kosmos ideologisch strukturieren, sind der *basileus* und der *tyrannos* als Ausdruck der positiven und negativen Auswirkung der Staatsmacht[59]. Ein anderes Paar, diesmal von abstrakten gegensätzlichen Vorstellungen, sind „Ordnung“ (εὐταξία) und „Unordnung“ (ἀταξία): Die hierarchische Ordnung des Himmels und der himmlischen Heerscharen steht dem anarchischen Chaos der Hölle und der teuflischen Mächte gegenüber[60], die regungslose Monarchie des Kaisertums der Rhomäer steht der rastlosen Polyarchie der barbarischen Nationen gegenüber[61], die eine wahre Orthodoxie steht den zahlreichen falschen Häresien gegenüber[62]. Ein drittes Paar verbindet

[57] Zur Antithese als ideologischem Konzept der Byzantiner und zu seiner Manifestation in Literatur und Kunst siehe H. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium. Princeton 1981, 53–83 und H. Hunger, Die Anthithese: Zur Verbreitung einer Denkschablone in der byzantinischen Literatur. *ZRVI* 23 (1984) 9–29 (nachgedruckt in idem, EPIDOSIS. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München 1989, Nr. VII).

[58] Zum Problem dualistischer Konzepte im Falle der Kirchengeschichte des Eusebios siehe M. Gödecke, Geschichte als Mythos: Eusebs „Kirchengeschichte“ (*Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII: Theologie* 307). Frankfurt a.M. 1987, 100–144.

[59] Siehe P. A. Agapitos, Ἡ εἰκόνα τοῦ αὐτοκράτορα Βασιλείου Α′ στὴ φιλομακεδονικὴ γραμματεία 867–959, *Hell* 40 (1989) 285–322, insb. 313–315 zur Porträtierung Michaels III. und Basileios’ I. in der *Vita Basilii*.

[60] C. Mango, Byzantium: The Empire of New Rome. London 1980, 151–165.

[61] H. Hunger, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz–Wien–Köln 1965, 37–107 (überarbeitete Fassung gedruckt in Epidosis Nr. XX, insbes. 26–49); H. Ahrweiler, L’idéologie politique de l’empire byzantin. Paris 1975, 9–24.

[62] H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend. München 1978, 87–108; siehe auch die brilliante Behandlung von M. Th. Fögen, Die Enteignung der Wahrsager: Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike. Frankfurt a.M. 1993, 222–321 zur

die gegensätzlichen Vorstellungen von Wunder und Magie: Dieselbe Handlung wird im ersten Fall als heilwirkend, im zweiten Fall als schadenbringend betrachtet[63]. Dieses ideale Bild der fest plazierten Gegensätze innerhalb der byzantinischen Kultur entspringt einer gesellschaftlichen Realität, die ideologisch bedingt ist, und entspricht gleichzeitig einer künstlerischen Realität, die ästhetisch geformt ist. Somit drückt dieses Idealbild die zwei Seiten derselben kulturellen Münze aus, genauso wie Grauen und Wonne die gegensätzlich komplementären Funktionen des Bades in der byzantinischen Literatur zum Ausdruck bringen.

Entwicklung der Polarität „wahres vs. falsches Wissen" vom späten dritten bis zum frühen fünften Jahrhundert in Bezug auf die kaiserliche Gesetzgebung zu Astrologie und den okkulten Künsten.

63 Dazu A. P. Kazhdan, Holy and Unholy Miracle Workers, in: Maguire, Byzantine Magic (wie oben Anm. 30) 73–82.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 39–52

WARREN TREADGOLD / ST. LOUIS, MISSOURI

THE HISTORICITY OF IMPERIAL BRIDE-SHOWS

Seven independent Byzantine sources record that five times in the eighth and ninth centuries the winner in a competition of beautiful women became the bride of an emperor or future emperor. These sources, four written by contemporaries, include two chronicles, an oration by the emperor Leo VI (882–912), and four lives of saints. Without explicitly questioning this evidence, historians largely ignored the shows until 1979, when I published an article arguing for their historical importance.[1] In 1985 my article provoked a response by the late Swedish philologist Lennart Rydén, who maintained that the shows were not merely unimportant as historical events but entirely fictional.[2] Since that time, several historians have summarily dismissed Rydén's arguments as inadequate to discredit such overwhelming evidence.[3] Yet several other scholars have accepted Rydén's objections and conclusions, often after considering only a fraction of that evidence.[4] The attack on the historicity of the bride-shows seems therefore to call for a more detailed response. Here I shall again review the sources and the arguments against accepting them, considering the five recorded shows in chronological order.

---

[1] W. Treadgold, The Bride-Shows of the Byzantine Emperors. *Byz* 49 (1979) 395–413. Most of this article was first presented in a lecture to the Oxford Byzantine Society in May 2001 at the kind invitation of Professor Elizabeth Jeffreys.

[2] L. Rydén, The Bride-Shows at the Byzantine Court – History or Fiction? *Eranos* 83 (1985) 175–91.

[3] The dissenters include L.-M. Hans, Der Kaiser als Märchenprinz: Brautschau und Heiratspolitik in Konstantinopel 395–882. *JÖB* 38 (1988) 46–52, and G. Dagron, Nés dans la pourpre. *TM* 12 (1994) 137–40.

[4] Those who agree with Rydén include R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802). Frankfurt am Main 1996, 42–43 Claudia Ludwig, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Frankfurt am Main 1997, 104–45 (repeating Rydén's arguments and adding others I find even more farfetched), and Martha Vinson, The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride-Show. *JÖB* 49 (1999) 31–60 (repeating Rydén's arguments). P. Speck, Eine Brautschau für Staurakios? *JÖB* 49 (1999) 26–30, discusses only the show of 807, relying on Rydén's arguments and some others that I find arbitrary and implausible.

The source for the first recorded bride-show, which reportedly preceded a wedding in November 788, is the *Life of St. Philaretus the Almsgiver* by Philaretus' grandson Nicetas of Amnia. Nicetas dates his own work to 821/22, when he was in exile for a reason he fails to mention. His grandfather St. Philaretus was a provincial landowner in Paphlagonia who had allegedly bankrupted himself by his generosity. According to his *Life*, his granddaughter Maria was selected to compete for the hand of the emperor Constantine VI (780–97) by a panel of imperial envoys, who visited her village of Amnia on their travels to identify suitable candidates. At a bride-show subsequently held in Constantinople, Maria was chosen to marry Constantine by his mother, the empress Irene (797–802).[5]

Following arguments that had already been made by Paul Speck, Rydén attacked the historicity of this bride-show by attacking the historical value of Nicetas' whole work.[6] According to Rydén, Nicetas had three purposes in writing: to suppress the failure of his cousin's marriage to Constantine VI, which ended in divorce in 795, to please the emperor Michael II (820–29), who married Maria's daughter Euphrosyne, and to tell a good story.[7] The first two motives, however, would not have required any distortions or omissions in the *Life of Philaretus*, because the *Life* ends with Philaretus' death in 792, before the divorce. Though in my opinion Michael married Euphrosyne in 824, at least two years after Nicetas wrote, in a new edition of the *Life of Philaretus* Rydén restated his view that the *Life* was a sort of "wedding gift" for Michael and Euphrosyne, and that Nicetas hoped it would persuade the emperor to recall him from exile.[8]

Nicetas' desire to tell a good story may well have distorted the earlier part of the *Life of Philaretus*, which is loosely modeled on the Book of Job and set in Philaretus' home village, a place unknown to most of Nicetas' likely readers. Yet the *Life* changes dramatically in tone in its latter part, which bears no resemblance to the story of Job and is set at the imperial court.[9] Neither Rydén nor those who agree with him have ever explained

[5] *Life of Philaretus*, now ed. L. Rydén, The Life of St. Philaretos the Merciful Written by his Grandson Niketas: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices. Uppsala 2002.

[6] P. Speck, Kaiser Konstantin VI.: Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Munich 1978, 204–7.

[7] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 180–82.

[8] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 5), 49–50; *cf.* W. Treadgold, The Byzantine Revival, 780–842. Stanford 1988, 246–47 and n. 339.

[9] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 5), 16, himself acknowledged that "in this tale there is a gradual transition from fiction to reality." *Cf.* A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850). Athens 1999, 281–91 (though here Kazhdan does not concern himself with the historicity of bride-shows, which he informed me he accepted).

how Nicetas could expect Michael II (or any informed contemporary) to believe a fabrication about an imperial marriage that had occurred thirty-four years earlier, well within living memory. Nor can they explain how Euphrosyne herself, who had lived with her mother for many years in the same monastery, could have been ignorant of the circumstances of her own parents' marriage. Nor did Rydén suggest how and why, without gathering candidates in the manner described by the *Life*, Irene selected the granddaughter of an obscure and impoverished magnate from the tiny and distant village of Amnia. So far, Rydén's argument seems not only baseless but incredible.

The source for the second bride-show, which reportedly preceded a wedding on December 20, 807, is the chronicle of Theophanes Confessor. This source, compiled by Theophanes from material collected by his friend George Syncellus, was completed just five or six years after the show, between September 813 and December 814.[10] According to the chronicle, the emperor Nicephorus I (802–11) assembled girls from all over the empire in order to choose a wife for his son Stauracius (811). At the show Nicephorus selected Theophano of Athens, a relative of the late empress Irene. The chronicler, who consistently vilifies Nicephorus, adds that Theophano had already been betrothed to another man with whom she had had intercourse "many times" (πολλάκις), and was less beautiful than two other contestants, whom Nicephorus himself seduced.[11]

Rydén, recognizing the evident fact that Nicephorus wanted to associate his new dynasty with Theophano's relative Irene, asked, "why arrange a bride-show if Theophano was already engaged and apparently not very beautiful?" He concluded that the chronicler invented the show in order to discredit Nicephorus. Even while conceding that the chronicler "writes as if this method of finding a bride for the imperial bridegroom was a traditional possibility," Rydén declared that "there is no record of a predecessor" because the *Life of Philaretus* is "both later … and unreliable …." According to Rydén, since the show had no historical precedent, the chronicler must have "borrowed the bride-show motif from literature, although I cannot point to any particular source."[12]

However, even if Theophano was chosen in advance, and neither virginal nor attractive, a bride-show would have allowed Nicephorus to claim that he had demonstrated her virtue and beauty by staging her victory

[10] See most recently C. Mango and R. Scott, The Chronicle of Theophanes Confessor. Oxford 1997, lii-lxiii.

[11] Theophanes 483.

[12] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 179–80.

over a selection of the most virtuous and beautiful girls in the empire. Moreover, in all probability the chronicler invented his stories of Theophano's and Nicephorus' sexual activities, which he was in no position to have known in such detail and few if any of his readers could have known either. As I have remarked elsewhere, "While such gossip would have been easy to invent about a girl who had been engaged and an emperor who was a widower, Nicephorus would have been unlikely to expose his son to ridicule or to risk having a grandson of doubtful legitimacy …."[13] What the chronicler could not have done is expect readers with any knowledge of the court to believe in a very recent and public event that had never happened.

The rest of Rydén's argument is not merely baseless but circular. He can only maintain that the bride-show of 807 lacked an historical precedent on his own assumption that the bride-show of 788 was fictional. Yet the fact that Theophanes' chronicle mentions the bride-show as a recognized custom corroborates the historicity of the show of 788, because the chronicler must have been recalling an actual event, not its mention in the as yet unwritten *Life of Philaretus*. As Rydén accurately observed later in his article, "in the eighth century the literary output was too small to make the introduction of new motifs [like the bride-show] likely."[14]

The third bride-show, which reportedly led to a wedding on June 5, 830, is recorded by two independent sources, the chronicle of Symeon the Logothete (copied by the Pseudo-Symeon) and the *Life of St. Theodora the Empress*. Although the Logothete compiled his chronicle soon after 948, he evidently took the portion including the bride-show from a single, quite reliable source compiled between 855 and 865, twenty-five to thirty-five years after the show, again well within living memory.[15] The *Life of Theodora* must be later than 867, though perhaps not by much.[16] Both sources

[13] Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 8), 153.

[14] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 190.

[15] See W. Treadgold, The Chronological Accuracy of the *Chronicle* of Symeon the Logothete for the Years 813–845. *DOP* 33 (1979) 171–94, esp. 180, 192, and 193–94. R.-J. Lilie *et al.*, Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit I (641–867): Prolegomena. Berlin 1998, 22 and 289–90, have attacked the reliability of Symeon's chronicle because it records the death of Manuel the Armenian in 838, though according to them a seal of Manuel's proves he was still alive after 843; but this seal should be dated before 829 (see *infra* n. 22).

[16] See most recently Martha Vinson, Life of St. Theodora the Empress, in Alice-Mary Talbot, ed., Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in Translation. Washington 1998, 355 and n. 5 (for a date between 867 and 912), and D. Afinogenov, The Bride-Show of Theophilos: Some Notes on the Sources. *Eranos* 95 (1997) 10–18 (for a "rather late" date of the *Life*, but not of all its components). Neither argument is conclusive.

say that girls were brought from various places to compete in a bride-show held for the young emperor Theophilus (829–42), who chose Theodora.

Symeon adds that the girls were selected by Euphrosyne, Michael II's widow and Theophilus' stepmother, who held the show in the Triclinium of the Pearl in the Great Palace and gave Theophilus a golden apple to award to his choice. Seeing one beautiful contestant, the poetess Cassia, Theophilus tactlessly remarked that evil had come to man through a woman. Cassia gently responded that better things had also come from a woman. (The references, quoted in verse, are of course to Eve and the Virgin.) Wounded by Cassia's retort, Theophilus chose Theodora.[17] In the *Life of Theodora*, Theodora is naturally the heroine. When Theophilus gives all the contestants apples (apparently not golden but real ones), she is the only contestant who keeps her apple and produces another, a gift from a monk in Nicomedia who had prophesied to her what would happen.[18]

Rydén dismissed the *Life of Theodora* in a footnote, observing that by having Theodora win because of her piety rather than her beauty it makes the bride-show "meaningless, at least from an historical point of view."[19] Rydén however overlooked several indications that character and orthodoxy were just as important as beauty for bride-show contestants.[20] He also failed to notice that these two sources, with their radically different interests in the event, cannot derive from a single literary source and therefore appear to be independent reports of the event itself. While mentioning the late date of Symeon's chronicle, Rydén ignored the much earlier date of its source, which again was so early that knowledgeable readers could hardly have accepted a falsification of such an important public event.

Rydén raised three specific objections to the version in Symeon's chronicle. First, he assumed that Euphrosyne had from the first wanted her stepson to marry her fellow Paphlagonian Theodora, so that a bride-show was unnecessary.[21] Euphrosyne, who had probably never set foot in Paphlagonia, may actually not have cared much about her mother's native province; but she and Theophilus surely cared that Theodora was the niece of Manuel the Armenian, who had been an important general since 813 and

---

[17] On the text of this passage in Symeon's chronicle, which is still not properly edited, see W. Treadgold, The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus. *GRBS* 16 (1975) 327–29.

[18] A. Markopoulos, Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας. *Symmeikta* 5 (1983) 249–85, esp. 259–60 on the bride-show.

[19] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 188–89 n. 52.

[20] See Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 1), 409–10.

[21] Rydén , *op. cit.* (*supra* n. 2), 187–88.

had recently served as preceptor to the young Theophilus.[22] Yet it is far from certain that Euphrosyne, who had chosen all the contestants, preferred Theodora to the others, or could have dictated any choice to her strong-willed stepson. As a secret iconophile, Euphrosyne presumably wanted her stepson to choose an iconophile bride; but both Theodora and the rejected Cassia were iconophiles, and the empress could have made sure that the other candidates were iconophiles as well. Even if she did advise Theophilus to choose Theodora, the show would still have served its usual function of certifying the winning contestant's beauty and virtue.

Second, Rydén repeated an old observation of J. B. Bury's that the show could not have been held in the Triclinium of the Pearl, which was built during Theophilus' reign.[23] While this objection made sense on Bury's mistaken assumption that Theophilus' marriage took place in 821, Rydén himself accepted Symeon's date of June 830.[24] This date leaves eight months of Theophilus' reign for the completion of the triclinium, which the show probably inaugurated. Finally, Rydén assumed that the story of Cassia's exchange of verses with Theophilus was invented to discredit the iconoclast emperor, especially because Rydén thought Cassia was too old to be a plausible bride in 830.[25] Again, this is far from clear. Though Cassia's age is uncertain, she could easily have been of marriageable age in 830.[26]

---

[22] On Manuel's earlier career as a general, see Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 8), 198 and 222, and on Manuel's preceptorship for Theophilus, see G. Zacos and A. Veglery, Byzantine Lead Seals I.2. Basel 1972, 1190–91 (no. 2151A). Lilie *et al.*, PmbZ III. Berlin 2000, Manuel #4707, 136–41, assume that the person holding authority over "the five themes" of Anatolia in 819 was not Manuel but the Metropolitan of Smyrna; but a bishop with jurisdiction over such a wide area delimited by military districts would be unparalleled and nonsensical, while Manuel's commanding all five themes explains, as the editors cannot, why some sources say Manuel commanded the Anatolics and others say the Armeniacs. They also assume that the seal referring to Manuel as βάγουλος τοῦ δεσπότου means that Manuel was guardian of Michael III after 842; but the evidence seems clear that Manuel died in 838 (see Treadgold, *op. cit.* [*supra* n. 15], 180–83), and coins give the title δεσπότης to Michael (and Theophilus) only before his reign. Lilie and his collaborators identify this "prince" as Michael only because they accept the erroneous theory of E. W. Brooks that Theophilus married *ca.* 821 and was therefore much older than the sources indicate (see *infra* n. 24).

[23] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 188, citing J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire. London 1912, 82 n. 1.

[24] For a discussion and refutation of Brooks's theory, see Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 17), 325–41.

[25] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 188, thinks that Cassia was "born at the beginning of the century," while in 830 Theophilus was 17 (Treadgold, *op. cit.* [*supra* n. 17], 335–38).

[26] I believe she was about 22 at that date; see Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 8), 269.

Her recorded exchange with Theophilus has nothing to do with Iconoclasm, and implies that she was a worthier candidate than Theodora, the iconophile saint who later abolished Iconoclasm. In any case, even if the exchange of verses was a pious elaboration, that would no more discredit the essential historicity of this bride-show than salacious elaborations in Theophanes' chronicle would discredit the bride-show of 807.

More recently, Dimitry Afinogenov has found the source of Theophilus' and Cassia's verses in a homily by a not easily identified author of the fifth or early sixth century, and consequently concluded that the exchange was fictional. He acknowledges, however, that Symeon's chronicle describes the verses it quotes as the general sense but "not the exact wording" of Theophilus' and Cassia's remarks; such a candid admission suggests that the chronicle improved upon the words of the exchange but accurately reported its substance. Although Afinogenov argues that the *Life of Theodora* is fairly late, he concedes its complete independence of Symeon's account, which again indicates that their common link was an historical event, not a literary source.[27]

The bride-show of 855, like that of 830, is attested by two sources. The earlier is the funeral oration for Basil I (867–886) delivered by his supposed son Leo VI in 886. Leo mentions that his mother Eudocia Ingerina competed in a bride-show held for Michael III (842–67), who, because God had destined her for another husband, chose an inferior bride.[28] Rydén pointed out that Michael had already made Eudocia his mistress before 855, when Michael's mother Theodora, who considered Eudocia shameless, forced him to marry another woman. Ten years later Michael, having packed his mother off to a convent, made a nominal marriage for his mistress with the future emperor Basil I. By this marriage Michael was probably trying to legitimize his child, the future Leo VI, whom the pregnant Eudocia was soon to bear.[29]

According to Rydén, the bride-show "motif makes it possible for Leo to transform the scandalous background of his parents' marriage and the delicate question of his own paternity into a story that is flattering to his

---

[27] Afinogenov, *op. cit.* (*supra* n. 16), 10–18 (quotation from 12).

[28] A. Vogt and I. Hausherr, Oraison funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage. *OC* 26 (1932) 38–79, esp. 54 on the bride-show.

[29] See C. Mango, Eudocia Ingerina, the Normans, and the Macedonian Dynasty. *ZRVI* 14/15 (1973) 17–27. The rambling and inconclusive discussion of Leo's paternity in Shaun Tougher, The Reign of Leo VI (886–912). Leiden 1997, 23–67, adds nothing of significance.

mother and implies that God regarded Basil as superior to Michael."[30] First, however, Rydén never established that any such literary motif was current at the time, since even inaccurate historical accounts would not constitute a literary motif if they were meant to be believed as history. Second, the bride-show had nothing to do with Leo's legitimacy one way or the other. Third, Leo was by no means flattering Eudocia by recalling that she had been rejected in a bride-show, or glorifying Basil by recalling that he had married a rejected contestant. Probably Theodora had used the previously established bride-show requirement of virtue to eliminate Eudocia for not being a virgin; but in any case she had been found inferior to the nonentity who was chosen. Although in his oration Leo apparently felt unable to omit the well-known fact of the show, he mentioned it as briefly as possible. Most people who heard his long and tedious speech probably missed the reference entirely, as he would have preferred. Anyone who noticed the hurried allusion probably thought that Leo had finessed the matter about as well as could be expected.

The other source for this show is the *Life of St. Irene of Chrysobalantum*. The best clue to its date is its author's remark that the rule of the Macedonian dynasty had lasted "to the fourth, or indeed (ἢ καὶ) the fifth, generation." The author's uncertainty about the fifth generation, which was that of the emperor Basil II (963–1025), suggests a date for the *Life* between 963 and 976, when the co-emperors Nicephorus Phocas and John Tzimisces held power and no one could be sure that Basil would ever actually rule.[31] The *Life* records that St. Irene, a member of the noble family of the Guberii, came from Cappadocia to compete in Michael III's show, since she was distinguished by the physical and moral beauty required of contestants. She was accompanied by her sister, evidently also a contestant, who later married the emperor's brother, the Caesar Bardas.

This *Life*'s account of the bride-show of 855 is however chronologically incompatible with two other incidents in the same text. It mentions

[30] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 182–83.

[31] *The Life of St. Irene Abbess of Chrysobalanton*, ed. and trans. J. O. Rosenqvist. Uppsala 1986, chap. 12, 52. At 52–53 n. 7, the editor argues for a translation of ἢ καὶ "not as truly disjunctive but as marking a climax," and so dates the *Life* between 976 and 1025; but he admits that the words "could possibly be taken as a hint at the conditions during Basil II's minority" (*cf.* Rosenqvist's remarks at xxvii–xxix). Since the former interpretation would make the reference to the fourth generation pointless, the latter seems clearly preferable. (On the other hand, when I wrote in 1979 in Treadgold, *op. cit.* [*supra* n. 1], 404, that the *Life* was "probably early," my youthful intuition was badly at fault.)

that on her way to the show Irene visited the hermit St. Joannicius, who had however died in 846. Interestingly, the *Life* reports that Joannicius was often invisible, though he took shape to predict that Irene would be the abbess of Chrysobalantum. The *Life* adds that, after Irene failed to win the bride-show of 855, the nuns of Chrysobalantum could not persuade her to become their abbess until they referred the matter to the Patriarch Methodius, who had however died in 847. According to the *Life*, Methodius declared that God had already miraculously revealed their choice to him before he consecrated Irene as abbess.[32]

Because of these chronological incompatibilities and the vagueness of most of the *Life*, Rydén rejected it as an historical source, while its editor, Jan Rosenqvist, has pronounced it fictional, like the bride-show and even St. Irene herself.[33] Skepticism about this admittedly dubious *Life* may well have been what first led Rydén to skepticism about bride-shows in general. Yet the *Life of Irene*, unreliable though it may be, is at worst no evidence for the shows, not evidence that they never happened. Moreover, Rydén and Rosenqvist have probably gone too far in rejecting the whole *Life* and Irene herself as fantasies. After all, according to the *Life* Irene's corpse was at the time of writing still in the Convent of Chrysobalantum working miracles at her tomb, which was tended by a relative of hers whom she had assisted during her life. I would rather conclude that by the time the self-effacing Irene died (at age 97) all that her biographer could gather about her early years was scanty and unreliable hearsay.[34]

Although the miraculous stories of Irene's encounters with Sts. Joannicius and Methodius look very much like pious fictions made up to glorify Irene, her admirers had no reason to invent her failed candidacy in the bride-show, which showed that she had not so much rejected the world as been rejected by it. Her appearance as a contestant provides the only plausible explanation of why she had come from her home in faraway Cappadocia to her convent in Constantinople, or of how her sister had happened to marry the Caesar. If Irene did compete in the show of 855, she was born around 840 and died around 937, only about thirty years before her *Life* was written. For all its defects, her *Life* is certainly independent of Leo VI's oration, and it therefore corroborates Leo's mention of the bride-show of 855.

---

[32] *Life of St. Irene*, chap. 3, 8–12 (for the bride-show and prophecy of Joannicius) and chap. 7, 24–28 (for the prophecy and consecration by Methodius).

[33] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 189–90; Rosenqvist, *op. cit.*, xxiii–xlviii.

[34] *Life of St. Irene*, chap. 24, 112 (for her tomb) and chap. 23, 110–12 (for her age at her death and for her relative).

The source for the last known bride-show, that of 882, is the *Life of St. Theophano*, the wife of Leo VI and reportedly the winning contestant. According to this *Life*, after the emperor Basil I had assembled girls chosen for their virtue and beauty to compete for Leo's hand in the usual fashion, Leo's mother Eudocia selected her own relative Theophano to be Leo's bride. The author of the *Life* describes himself as a relative of Theophano. Alexander Alexakis has made convincing use of an anonymous scholion to identify the *Life*'s author with the Magister Slocacas, who is known to have addressed an account of Theophano's miracles to Leo VI himself.[35]

Rydén hypothesized that the author of the *Life of Theophano* invented the bride-show "to exalt Theophano's beauty and grace," and observed that, as a relative of the empress Eudocia who chose her, "Theophano was obviously married to Leo for dynastic reasons, and thus the whole bride-show is unlikely to be historical."[36] Once again, however, Rydén overlooked the obvious function of the shows in authenticating beauty and virtue when these otherwise might be doubted, and the improbability that anyone would try to falsify the circumstances of Leo's marriage for a contemporary audience. That improbability is even greater because the audience apparently included Leo himself, who had detested his late wife and had no reason to want his marriage idealized.[37]

Besides these observations about specific bride-shows, Rydén also cited some general arguments that he thought undermined the historicity of all of them together. He declared, "Scholars have been puzzled" that the shows "appeared so suddenly and disappeared so soon."[38] Yet Rydén never explained why this or any other historical practice should not have been introduced at a specific time, or why or how it might have been expected to evolve gradually. Nor has he or anyone else identified any suitable opportunities for later shows during the next 175 years, because during that time, by historical accident, no emperors were directly succeeded by their sons.[39]

Later, contradicting his own implication that the shows should have evolved gradually if they were historical, Rydén argued that if the shows had "belonged to a real custom … the descriptions of them would be uni-

---

[35] A. Alexakis, Leo VI, Theophano, a *Magistros* Called Slokakas, and the *Vita Theophano* (*BHG* 1794), in S. Efthymiadis *et al.*, eds., Bosphorus: Essays in Honor of Cyril Mango. Amsterdam 1995, 45–56.

[36] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 186–87.

[37] See Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 1), 408.

[38] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 177–78.

[39] Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 1), 412–13.

form, given that in all other cases the Byzantine protocol was so strict."[40] In fact, the differences among the descriptions rather suggest the differing interests of independent observers, whether or not the protocol was the same (and in other ceremonies it was not nearly so rigid as Rydén implies). On the contrary, uniformity is what we would expect of *literary* influence, because one author would have copied another. Rydén's failure to find the slightest textual similarity among the seven sources is a devastating weakness in his argument.

Finally, Rydén alleged that "to a high degree, the texts in which the Byzantine bride-shows are described" are "anonymous," like "the literary genre of the fairy tales."[41] In fact, among Byzantine texts, the sources for the bride-shows are comparatively early and well attributed. Of the seven, five have identifiable authors, one describing each show: Nicetas of Amnia for 788, Theophanes Confessor with George Syncellus for 807, Symeon the Logothete for 830, the emperor Leo VI for 855, and Slocacas the Magister for 882. At one point Rydén seemingly let slip his real objection, which has nothing to do with his textual arguments: he called bride-shows a "frivolous custom," apparently too frivolous for real emperors to have adopted.[42]

Any serious case against the historicity of the bride-shows would need to demonstrate that the obvious connections among them can be explained more easily as literary influence than as historical causation. Rydén did not even hypothesize literary influences that might link the seven texts, and did not identify a single verbal parallel between any two of them. On the other hand, after the first recorded show each subsequent one occurred well within living memory of a previous show or shows, so that many people at court would surely have remembered the precedent, and if necessary reminded the emperor or empress of it. Usually no reminding would have been needed, because the links among the empresses who held and competed in the shows are obvious. The second show selected a relative of the empress Irene, who had held the first show. The third show was held by the empress Euphrosyne, daughter of the winner of the first show. The fourth show was held by the empress Theodora, winner of the third show. The fifth show was held by the empress Eudocia, a competitor in the fourth show. Instead of these self-evident historical connections, Rydén assumed separate falsifications in seven independent and mostly early sources which, apparently by pure accident, produced a consistent and historically coherent myth.

---

[40] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 190.
[41] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 190–91.
[42] Rydén, *op. cit.* (*supra* n. 2), 178.

The unjustified skepticism that imperial bride-shows happened seems to be based on a justified skepticism that imperial marriages really depended on open competitions to identify the best and most beautiful bride in the empire. The empresses and emperors who chose the winning candidates plainly had other motives, most of which can be plausibly conjectured. In 788 Irene wanted a daughter-in-law from an obscure and impoverished family that would be unable to support her son against herself. In 807 Nicephorus wanted a daughter-in-law who could connect his new dynasty with the family of his predecessor Irene. In 830 Euphrosyne wanted a daughter-in-law who shared her iconophile sentiments, like either Theodora or Cassia; probably she either recommended one of them to her iconoclast stepson or made sure that all the contestants were iconophiles. In 855 Theodora wanted a daughter-in-law who, unlike Eudocia Ingerina, would not encourage her son to assert himself. In 882 Eudocia wanted a daughter-in-law who as her relative would be loyal to her. In most cases the wishes of the bridegrooms were ignored.

What made bride-shows attractive to the imperial family was the illusion, carefully spread over a wide territory by the inspectors who recruited contestants, that the winner would be the most beautiful and virtuous bride in the empire. This was no doubt Irene's idea in starting the practice in the first place. Her motives would have been similar whether, as seems likely, she had been humiliated by Charlemagne's breaking off his previous engagement of his daughter to her son, or Irene had broken the engagement herself so as to avoid having too powerful a daughter-in-law.[43] The bride-shows obscured the awkward facts that Irene and Theodora chose nonentities to marry their sons, that Eudocia chose her own relative, that Nicephorus was trying to distract attention from his usurpation by a dynastic marriage, and that Euphrosyne married her iconoclast stepson to an iconophile. Though the sources mention none of these apparent motives, they report favorably on all the shows but that of Nicephorus. Even in that case, the chronicler's denunciations of the circumstances betray a fear that the show in itself would make a good impression on his readers.

The alternative to believing that the bride-shows were historical events is extremely unlikely, and no one has yet made any systematic attempt to defend it. We would need to assume that the bride-shows were deliberate fictions, separately concocted by at least five people with obscure motives, who somehow succeeded in deceiving many others, including well-informed courtiers and emperors, usually about events in the very recent past. Any-

---

[43] See Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 8), 89–91.

one who proposes this hypothesis should be ready to conjecture in detail what sort of person or persons invented the original concept of the bride-show, why this was done, by what means of transmission this person or persons influenced each of our sources, which of the sources were deceivers and which were deceived, and why each of them chose to continue perpetuating or believing these falsehoods. Anyone seriously attempting to answer these questions should also try to produce a full *stemma* showing the relations among all the hypothetical sources, written or oral, along with their conjectural dates or at least relative chronology. The result, even if not actually self-contradictory, would be a lengthy chain of arbitrary and farfetched conjectures, but it could be called a kind of source criticism, unlike what has been offered so far.

In comparison with the extreme improbabilities involved in rejecting the sources for bride-shows, what difficulties lie on the other side? Why should we prefer to think that bride-shows were invented by six writers and one Byzantine ruler (Leo VI) in order to deceive the public, rather than think that the shows were in fact staged by five Byzantine rulers in order to impress the public? The only apparent motive for such a preference is the desire of some contemporary scholars to keep political history separate from literary, cultural, and social history, by distinguishing the sober and rational actions of emperors and empresses from the exotic and irrational imaginings of storytellers and showmen.[44] Since this is impossible in the case of the emperor Leo VI, to conjecture that he told a frivolous lie is apparently more acceptable than to believe that the empress Theodora staged a frivolous ceremony.

Yet are imperial bride-shows really any more exotic or irrational than an imperial throne room filled with roaring golden lions, twittering golden birds, and a mechanical throne that raised the emperor to the ceiling? Although no one has yet suggested that these publicly displayed ornaments

[44] *Cf.* Afinogenov, *op. cit.* (*supra* n. 16), 10: "Here again, as in many other cases, the major difficulties arise from the fact that the researchers have to operate in an interdisciplinary 'twilight zone' between history and what in Russian is called *literaturovedenie* (the German translation would be *Literaturwissenschaft*). … Now, if we find a positive answer to the question of the relationship between 'the bride-shows' as a motif of Byzantine literature … and 'the Byzantine bride-shows' as a historical reality, we shall be able to extract the whole chain of literature-turned-history in our sources, thus coming much closer to understanding their mentality and their way of handling the information we are striving to extricate from them." Note that Afinogenov's approach assumes without argument that the bride-shows are fictional ("literature-turned-history").

were hoaxes, sustained for more than a century by several Byzantine chroniclers and Constantine VII's *De Ceremoniis* with the cooperation of Liudprand of Cremona, that suggestion would be no harder to defend than the theory that bride-shows never happened.[45] In the absence of a detailed and documented argument, which in both cases has yet to be presented, neither idea should be taken seriously.

[45] For these well-attested and (so far) unquestioned decorations in the imperial throne room, see, *e.g.*, Treadgold, *op. cit.* (*supra* n. 8), 283–85 and n. 390.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 53–75

PETER VAN NUFFELEN / LEUVEN

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE ET LES CHRONIQUES

L'historien de l'Église Socrate (380/390 – après 439) se distingue de ses collègues en ce qu'il fournit un grand nombre de dates précises. Jusqu'à présent, on suppose en général que Socrate avait utilisé une seule chronique constantinopolitaine à ce but[1]. Pourtant, R.W. Burgess a démontré que l'historien avait accès à plusieurs sources chronographiques. L'édition des Consularia Constantinopolitana dont il s'est servi, n'allait en effet pas au-delà de 384 et il lui fallait par conséquent une seconde liste consulaire pour le reste de son ouvrage[2]. Selon lui, Socrate se servait également de la chronique d'Eusèbe de Césarée (ca. 260–339) et de ladite Continuatio Antiochiensis Eusebii, une suite à la chronique d'Eusèbe, allant de 325 à 350 et composée à Antioche[3]. L'hypothèse d'une seule chronique comme source de Socrate n'est ainsi plus défendable.

Il est possible de mener plus loin la déconstruction de cette supposée source unique de Socrate. Nous allons voir que l'historien a utilisé deux listes consulaires (la quatrième édition des Consularia Constantinopolitana jusqu'en 385, et une liste de 388 à 439) et quatre chroniques différentes (la

[1] F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus (*Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 4). Leipzig 1898, 32–46; W. Eltester, Sokrates Scholasticus, in: *RE* 3.1A (1927) 893–901, 897; Mary Whitby – M. Whitby, Chronicon Paschale. 284–628 AD (*Translated Texts for Historians* 7). Liverpool 1989, xxi; T. D. Barnes, Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire. Cambridge (Mass.) 1993, 205; G. C. Hansen, Sokrates. Kirchengeschichte (*GCS* NF 1). Berlin 1995, li–lii; M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 68). Göttingen 1997, 157; D. Rohrbacher, The Historians of Late Antiquity. Londres 2002, 112; M. Festy, De l'epitome de Caesaribus à la chronique de Marcellin: l'historia romana de Symmaque le Jeune. *Historia* 52 (2003) 251–255, 252.

[2] R. W. Burgess, The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire. Oxford 1993. Voir note 17, où nous suggérons que l'édition utilisée par Socrate se terminait en 385 et non pas en 384, comme le dit R. W. Burgess.

[3] R. W. Burgess, Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography (*Historia Einzelschriften* 135). Stuttgart 1999, 148–177.

chronique d'Eusèbe, la Continuatio Antiochiensis Eusebii, une chronique de 350 à 375 et une chronique de 378 à 422 ou à 439). Notre étude permettra ainsi d'élucider la plupart des erreurs chronologiques de Socrate, qui restaient jusqu'à présent sans explication satisfaisante[4]. Nous avancerons également quelques hypothèses à propos des sources de la chronique de Jérôme (fin du quatrième siècle), de celle de Marcellinus Comes (sixième siècle) et de la Chronique pascale (début du septième siècle).

Avant d'analyser en détail les consularia (ci-dessous 2) et les chroniques (ci-dessous 3) en question, nous nous devons de clarifier quelques termes et concepts relatifs aux ouvrages chronographiques qui circulaient à cette époque.

1. Définitions

Au quatrième et cinquième siècle, on peut observer une distinction entre chroniques et consularia. Elles se différenciaient par la méthode de datation pour l'époque contemporaine.

Les premières contenaient des notices historiques de longueur différente, classées principalement selon les années de règne et les olympiades. Le Chronicon Gallicum a. CCCCLII[5], les chroniques de Jérôme[6] et d'Hydace[7] en sont quelques exemples. Au cinquième siècle certains abandonnaient l'olympiade: Prosper Tiro comptait par exemple à partir de la passion du Christ[8]. Ce développement pourrait être lié au désavouement public de l'olympiade par Théodose II dont on dit qu'il en a abrogé l'usage[9].

À côté des chroniques circulaient des consularia. Les listes consulaires ne contenaient que les paires de consuls pour chaque année et éventuellement une brève notice historique. Ces caractéristiques se retrouvent notamment dans les Consularia Constantinopolitana[10], les Excerpta Latina Barbari[11] et les Fasti Vindobonenses[12].

---

[4] Sur la question, voir en général B. K. Stephanides, Ιστορικαί διορθώσεις εις την εκκλησιαστικήν ιστορίαν του Σωκράτους. *EEBS* 26 (1956) 57–129; Wallraff, Kirchenhistoriker 156–157.

[5] T. Mommsen, Chronica minora: Vol. 1 (*MGH Auct. Ant.* 9.1). Berlin 1892, 646–662.

[6] R. Helm, Die Chronik des Hieronymus (*GCS* 47). Berlin ^{3}1984.

[7] Burgess, Chronicle.

[8] Mommsen, Chronica Vol. 1 341–485.

[9] Jean Lydos, De Mensibus 4.103. Ni la date ni la raison de cet acte ne sont claires. On peut songer à une manoeuvre religieuse voulant promouvoir un calcul plus chrétien, comme l'ère du monde.

[10] Burgess, Chronicle.

[11] C. Frick, Chronica minora. Leipzig 1892, 184–370.

[12] Mommsen, Chronica minora: Vol. 1 274–336.

Il faut attendre le sixième siècle, pour que des écrivains se mettent à brouiller les distinctions entre les deux genres. Ceci s'observe, par exemple, chez Victor Tonnennensis qui utilisait les consuls[13], ou encore chez Marcellinus Comes qui continuait la chronique de Jérôme en utilisant les consuls et l'indiction comme moyen de datation[14]. Dès cette époque, la datation consulaire devient habituelle parmi les chroniqueurs. Nous en voyons l'effet sur la Chronique pascale (début du septième siècle)[15] qui présente à ses lecteurs à la fois les consuls, les années de règne et les olympiades[16]. Force est de constater que l'effacement des distinctions entre les chroniques et les consularia se place plus d'un siècle après que les sources de Socrate furent écrites.

Étant donné que Socrate utilise à la fois des dates consulaires, des olympiades et des années de règne, on peut en conclure qu'il s'est basé simultanément sur des consularia et des chroniques. L'hypothèse d'une source unique chez Socrate présuppose, en effet, que celle-ci aurait dû combiner les caractéristiques propres aux deux genres qui, à son époque, étaient, comme nous l'avons développé, habituellement bien distincts. Ce constat basé sur la définition des genres chronographiques sera confirmé ultérieurement par l'étude des données de Socrate.

2. Socrate et les consularia

Comme nous allons voir, Socrate utilisait deux listes consulaires: les Consularia Constantinopolitana dans sa quatrième recension jusqu'en 385, et une liste consulaire perdue de 388 jusqu'à la fin de son histoire.

2.1 Les Consularia Constantinopolitana

La première liste consulaire dont se servait Socrate était les Consularia Constantinopolitana. Il s'agit d'une compilation de différentes listes con-

---

[13] T. Mommsen, Chronica minora: Vol. 2 (*MGH Auct. Ant.* 9.2). Berlin 1892, 184–206.

[14] Mommsen, Chronica minora: Vol. 2 37–104. Prosper Tiro (ca. 450) semble le premier.

[15] L. Dindorf, Chronicon paschale (*CSHB* 10–11). Bonn 1832.

[16] B. Croke (Chronicles, Annals and 'Consular Annals' in Late Antiquity. *Chiron* 31 [2001] 291–331) a voulu démontrer l'inexistence de cette distinction. Nous sommes d'accord avec lui que l'opposition idéologique entre consularia, sensés être brefs, anonymes et locaux, et chroniques, considérées comme étant plus étendus et universels, n'est pas justifiée (293–294) et que le vocabulaire de l'époque ne faisait pas de distinction nette entre ces deux genres (301–304). Pourtant, à notre avis, il ne discute pas suffisamment les différences en ce qui concerne la méthode de datation (listes consulaires vs. olympiades et années de règnes), qui distinguent les deux genres pendant presque deux siècles. Ce n'est que par après que les distinctions se brouillent.

sulaires à partir de la fondation de la république romaine, contenant de brèves notices historiques qui se multiplient à partir du troisième siècle. R.W. Burgess a reconstitué l'histoire de cette liste, dont la première édition était de 337, et la seconde de 342. En 370 circulait une nouvelle édition augmentée de matériau sur Constantinople à partir de 356, ce qui trahit son origine. En 385, l'édition fut mise à jour une quatrième fois[17]. Plus tard, elle était continuée, en plusieurs étapes, jusqu'en 468. À l'encontre de ce qu'écrit R.W. Burgess, il se fait que Socrate utilisa la quatrième édition dès le début de son ouvrage, c.-à-d. à partir de 324, et non pas à partir de la fin du premier livre (337)[18].

2.2 Des consularia de 388 à 439

La nouvelle liste consulaire utilisée par Socrate ne débutait qu'en 388, comme le trahit un petit trou de deux ans dans ses indications chronologiques, un trou répérable dans les chapitres 12 et 13 du cinquième livre. En 5.12.1–4, Socrate mentionne la naissance du futur empereur Honorius en 384 avec la date consulaire. De plus, il donne les consuls pour 385, l'an de l'élection de Théophile d'Alexandrie. Pour l'année suivante, quand Démophile de Constantinople mourut, il ignore les consuls (5.12.5–8); en effet, l'historien nous dit simplement «dans l'année suivante», sans donner une date consulaire. Les chapitres suivants (5.12.9–11) sont consacrés aux débuts de la guerre (387) contre l'usurpateur Maxime (383–388), dont la fin se voit ultérieurement située en 388 par moyen d'une datation consulaire (5.13.7). Pour le début des préparatifs en 387 (5.12.9–5.13.1), Socrate ne donne pas de dates précises. Puisque l'historien a l'habitude d'offrir pour tout événement une date consulaire, même lorsqu'il souligne qu'il s'agit de l'année suivante (cf. 5.12.5, 6.2.11, 6.20.2), son silence sur les consuls de 386–387 est remarquable. Il suggère que Socrate disposait bel et bien de données historiques pour les années 386–387, mais qu'il en ignorait les

[17] Burgess, Chronicle 197 prend 384 pour la fin de cette édition, puisque c'est pour cette année qu'il trouvait le dernier parallèle entre la Chronique pascale, Socrate et les Consularia. Comme les Consularia ne contenaient pas de notice historique pour l'an 385, l'argument de R. W. Burgess ne peut être considéré comme décisif. Nous proposons 385 comme point de chute puisqu'Arcadius et Bauto sont la dernière pair de consuls à être mentionnée par Socrate avant que celui-ci n'ignore les consuls pour les années 386 et 387 (voir ci-dessous 2.2), constituant ainsi le dernier parallèle entre Socrate et les Consularia.

[18] Burgess, Chronicle 197. On peut se référer à la liste des parallèles établie par Hansen, Sokrates 405.

consuls. Sa liste consulaire précédente s'arrêtait donc en 385 et la nouvelle ne commençait qu'en 388.

Les consularia utilisés par Socrate se distinguent de ceux connus chez d'autres auteurs: d'une part de ceux qu'on retrouve chez Marcellinus Comes et la Chronique pascale, qui se servaient d'une même source, et d'autre part de ceux de la continuation des Consularia Constantinopolitana (voir tableau 1). Ils présentent des traits communs à la fois avec les premiers, provenant de l'empire oriental (cf. 400 et 434) et avec les seconds, d'origine occidentale (cf. 412). Ces divergences ne permettent guère d'effectuer des conclusions sur la liste utilisée par Socrate. Celle-ci était probablement d'origine orientale, car en 434 elle cite le consul d'Orient Aréobindus comme premier. À partir de 421 la pratique est attestée que l'empire de l'Orient et celui de l'Occident citaient chacun comme premier le consul nommé par leur partie de l'Empire[19]. Il semble pourtant qu'il s'agisse d'une liste corrigée sur la base d'une liste occidentale (cf. les consuls de l'an 412).

	Socrate	Marc. Com. = Chron. Pasch. liste d'origine orientale	Cons. Const. Cont. liste d'origine occidentale
400	Στελίχωνος καὶ Αὐρηλιανοῦ (6.6.38)	Stilichone et Aureliano	Stelicone
410	/	Varane solo	Honorio VIII et Varane
411	/	Honorio et Theodosio	Theodosio IIII solo
412	Ὀνωρίου τὸ ἔνατον καὶ Θεοδοσίου τὸ πέμπτον (7.7.1)	Theodosio solo	Honorio VIIII et Theudosio V
413	/	Lucio solo	pc Honorio VIIII et Theodosio V/ Lucio solo
434	Ἀρεοβίνδου καὶ Ἄσπαρος (7.40.1)	Areobindo et Aspare	Aspare et Areobindo

tableau 1

3. Socrate et les chroniques

Avant de déterminer les quatre chroniques dont dépendait Socrate, il nous faut tout d'abord étudier l'usage des années de règne et des olympiades chez celui-ci. Étant donné que ce sont là les caractéristiques spécifiques des chroniques, elles nous aideront à délimiter les sources chronographiques de Socrate.

---

[19] R. S. Bagnall e.a., Consuls of the Later Roman Empire (*Philological Monographs of the American Philological Association* 36). Atlanta 1987, 21.

3.1 Olympiades et années de règne chez Socrate

3.1.1 Les olympiades

Socrate a l'habitude de marquer les décès des empereurs et les fins des livres (les deux coïncident souvent) par l'année de l'olympiade dans laquelle ils sont apparus (par exemple 1.2.1: Constance II mourut dans la première année du 271ième olympiade). Le troisième livre fait exception avec les morts de Julien (363) et Jovien (364), où aucun des deux événements n'est daté grâce à l'olympiade[20]. L'olympiade qu'un chroniqueur assignait à une certaine année, dépendait évidemment de la date avec laquelle il identifiait la première année de la première olympiade. À l'époque de Socrate se dessinaient deux traditions majeures: celle d'Eusèbe, suivie entre autres par la Chronique pascale, et celle de Jérôme, suivie notamment par Hydace. Précisons qu'Eusèbe a un an d'avance sur Jérôme[21]. Dans le tableau 2 ont été rassemblés tous les passages où Socrate se sert des olympiades, ainsi que les années juliennes correspondantes. Nous y avons ajouté les olympiades qu'il aurait dû y assigner s'il suivait Eusèbe respectivement Jérôme.

	an jul.	Socrate	Eus.	Hier.
1.2.1	305[22]	271.1	271.1–2	271.1
1.40.3	337	278.2	279.2	279.1
2.47.5	361	285.1	285.2	285.1
4.38.7	378	289.4	289.3	289.2
5.26.5	395	294.1	293.4	293.3
6.23.7	408	297.2	297.1	296.4
7.20.13	422	300.4	300.3	300.2
7.48.8	439	305.2	304.4	304.3

tableau 2

À première vue les indications de Socrate sont inconsistantes. D'abord, il suit Jérôme (1.2.1, 2.47.5); par la suite, il s'en écarte fortement (à partir de 4.38.7). On remarque qu'il ne semble jamais suivre Eusèbe. Si Socrate

[20] Signalons aussi que Socrate ne date pas non plus la mort des empereurs occidentaux à partir de Gratien, c.-à-d. celle de Gratien lui-même et d'Honorius, avec l'olympiade. On y reconnaît la perspective orientale de l'historien.

[21] Il ne nous semble pas exact, comme le font Geppert, Quellen 45 et Hansen, Sokrates 4, de considérer le calcul de Jérôme comme 'correct' et les divergences de Socrate par conséquent comme des 'erreurs'. Le début de l'olympiade était une convention sur laquelle déjà l'antiquité classique ne parvenait pas à s'unir (cf. A. E. Samuel, Greek and Roman Chronology [*Handbuch der Altertumswissenschaft* 1, 7], Munich 1972, 189–194).

avait eu recours à une seule chronique, une telle variation aurait été étonnante. Des erreurs se produisent évidemment souvent dans une chronique, mais elles ont tendance à se poursuivre dans l'ensemble de l'ouvrage d'une façon telle que s'imprime une certaine consistance. Par exemple, il manquait dans les Consularia Constantinopolitana deux paires de consuls au début de la liste, manque qui a influencé le dénombrement effectué dans les marges[23]. Un autre exemple est l'index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie, qui a subi de nombreux remaniements; néanmoins nous pouvons retracer son évolution[24]. Or, il n'en est rien de tel chez Socrate: celui-ci nous présente des données irréconciliables. Il se pourrait donc que Socrate ait utilisé différentes sources dont il aurait simplement copié les indications contradictoires.

En effet, une certaine régularité dans cette inconsistance nous permet de mieux cerner la multiplicité des sources de Socrate. À partir de 378, l'historien présente un écart fixe d'un an par rapport à Eusèbe, respectivement deux ans par rapport à Jérôme. La thèse d'une source commune pour ces indications est plausible. Par ailleurs, à la fin de son livre, l'écart devient deux respectivement trois ans; cela pourrait indiquer un changement de source ou un calcul erroné de la part de Socrate (voir ci-dessous 3.2.4). Les trois premières indications du tableau ne permettent pas encore de mettre en avant des énoncés irréfutables. Cependant, la comparaison avec des sources existantes nous permettra d'assigner chacune de celles-ci à une source différente (voir ci-dessous 3.2.1–3.2.3).

3.1.2 Les années de règne

Comme deuxième caractéristique des chroniques nous envisageons les années de règne. Le chroniqueur indique à quelle année de l'empereur régnant correspond chaque entrée dans son ouvrage.

Avant d'étudier l'usage des années de règnes chez Socrate, ajoutons préalablement deux remarques de première importance.

Premièrement, de nombreux chroniqueurs ont l'usage de n'accorder qu'une seule année de règne à chaque année de leur chronique, même si

---

[22] La mort de Constance I est en vérité à situer en 306. Puisque la chronique d'Eusèbe à laquelle Socrate empruntait la donnée la situait en 305 (cf. ci-dessous 3.2.1), l'historien la plaçait sans aucun doute aussi dans cette année-là.

[23] Burgess, Chronicle 177.

[24] Cf. P. Van Nuffelen, Les lettres festales d'Athanase d'Alexandrie: les «erreurs» chronologiques de l'Index syriaque. *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001) 85–95, avec littérature antérieure.

c'est l'année où un empereur mourut et un nouvel empereur lui succéda. La raison en était, d'une part, un souci de clarté dans la disposition visuelle. On notait d'habitude l'année de règne dans le marge et ne voulait pas écrire deux numéros au même endroit. D'autre part, c'était aussi un souci d'exactitude, puisque la somme des années de règne de chaque empereur ne correspondrait plus au total des années de la chronique, quand on compterait à chaque succession certaines années deux fois. Le chroniqueur a alors deux options. Eusèbe choisissait d'assimiler la dernière année de règne de l'empereur à l'année précédant sa mort et la première année de règne de son successeur à l'année de son avènement. Ses successeurs, dont Jérôme est le premier, optèrent pour l'option inverse: la première année du successeur devient l'année qui suit celle de son avènement[25].

La seconde remarque peut se rattacher à la première. Le chroniqueur assimile souvent l'année de règne à une année julienne[26]. L'année d'un empereur s'écoule alors du premier janvier au trente et un décembre, et non pas de l'anniversaire de son avènement jusqu'à la veille de celui-ci[27]. Dans le cas où le chroniqueur suit la méthode d'Eusèbe, la première année de l'empereur est ainsi une année julienne entière, bien que son avènement puisse tomber au milieu ou vers la fin de cette même année. En revanche, si le chroniqueur suit la méthode de Jérôme, ce sera la dernière année de l'empereur qui sera trop longue.

Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'un chroniqueur se voit nécessairement condamné à ne donner que des nombres arrondis pour la durée totale du règne d'un empereur: souvent il fournit un bilan de la durée totale et exacte d'un règne précédant (Jérôme) ou succédant (Eusèbe) le règne complet. Cela montre que le choix d'identifier l'année de règne à une année julienne relève avant tout d'un aspect pratique et ne découle pas toujours d'une ignorance des données exactes.

Il peut donc y avoir une différence entre l'année de règne des chroniqueurs et l'année de règne officielle: la première est une année julienne tandis que la seconde correspond à la période entre le jour de l'avènement

---

[25] Burgess, Studies 42–43, 134–135.

[26] Tout cela évidemment à condition que l'année julienne soit son calendrier de base. S'il se sert de l'année dioclétienne par exemple (Nouvel An le premier septembre), comme l'index syriaque des lettres festales d'Athanase, il assimilera l'année de règne à celle–ci (cf. Van Nuffelen, lettres).

[27] Cf. Eusèbe, Historia Ecclesiastica 2.8.1: Gaius régnait quatre ans (en fait trois ans, dix mois et huit jours), avec les remarques perspicaces d'E. Schwartz – T. Mommsen, Eusebius Werke. Zweiter Band, Dritter Teil: Die Kirchengeschichte (*GCS* NF 6.3), Leipzig 1909 (= 1995), clxviii. Voir aussi Burgess, Studies 57, 89.

et l'anniversaire de cette date. Un exemple de la mécompréhension possible de la méthode des chroniqueurs est la controverse établie sur l'année où Constance II devint César. Selon les Consularia Constantinopolitana (a. 361), dont Socrate (2.47.5–6) tire ses informations, Constance mourut le 3 novembre 361. Or, selon Eutrope (10.15.2), il possédait l'imperium pendant trente-huit ans[28]. On a voulu déduire de cette donnée que Constance était devenu César le 8 novembre 323[29]. En effet, en sachant que son jour d'avènement était le 8 novembre (Cons. Const. a. 324), et en acceptant l'hypothèse que les sources citées suivaient le calcul officiel des années de règnes, les savants ont assimilié la trente-huitième année de Constance avec l'année de règne allant du 8 novembre 360 jusqu'au 7 novembre 361, ce qui les a conduit à proposer comme première année de règne la période du 8 novembre 323 jusqu'au 7 novembre 324. Pourtant, un avènement le 8 novembre 323 est en contradiction avec les sources qui donnent explicitement la date de l'avènement. Selon les Consularia Constantinopolitana (a. 324) ce fut le 8 novembre 324 que Constance II devint César. Jérôme (Chron. a. 324) ne donne que l'année 324. Les papyrus placent la prise de l'imperium de Constance entre le 30 août 324 et le 24 juillet 325[30]. Toutefois, la difficulté disparaît dès qu'on prend conscience du fait que la trente-huitième année que nous donne Eutrope, ne correspond pas à une année de règne officielle (du 8 novembre au 7 novembre), mais à une année julienne. La trente-huitième année étant assimilée à l'année julienne 361, la première année de

[28] Cf. aussi Ammien Marcellin 21.15.2 (mais *tricesimo octavo anno* est une conjecture); Ps.-Denys, Chronique (ed. J. B. Chabot, Incerti auctoris chronicon Pseudo–Dionysianum vulgo dictum [*CSCO* 121] 131.22–24). Selon Epitome de Caesaribus 42.17, Constance II régnait trente-neuve ans. C'est en tout cas faux.

[29] Cf. H. F. Clinton, Fasti romani. The civil and literary chronology of Rome and Constantinople from the Death of Augustus to the Death of Justin II. Oxford 1845, Vol. 1 446; J. Den Boeft e.a., Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXI. Groningen 1991, 232–235 (avec littérature); A. Demandt, Die Spätantike: römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr. (*Handbuch der Altertumswissenschaft* 3,6). Munich 1989, 92 n. 74.

[30] P. Oslo II 44 (24 juillet 325) donne les années de règne 19 (Constantin le Grand), 9 (Crispus et Constantin II) et 1 (Constance II). Puisque le comput égyptien comptait comme première année la période entre l'avènement et Nouvel An (1 Thot = 29 ou, dans les années bissextiles, 30 août), et faisait ensuite coïncider l'année régnale avec l'année égyptienne, l'avènement de Constance doit se placer entre le 30 août 324 et 24 juillet 325. Voir sur cette question A. Chastagnol, La datation par années régnales égyptiennes à l'époque constantinienne, in: *AION*. Le temps chez les Romains (*Caesarodunum* 10bis). Paris 1967, 221–238; R. Bagnall – K. Worp, The Chronological Systems of Byzantine Egypt (*Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologiam pertinentia* 8). Zutphen 1978, 38–40.

Constance II correspond à 324. C'est donc bien le 8 novembre 324 que Constance assuma l'imperium.

Revenons désormais à Socrate. Tout comme pour les olympiades, des inconsistances dans le système des années de règne peuvent nous donner des renseignements importants sur un changement de source chez cet auteur.

Dans le tableau suivant (tableau 3) nous résumons les indications de Socrate concernant les années de règne. Nous présentons dans la deuxième colonne les passages de Socrate où il date selon les années de règne, et dans la colonne suivante nous écrivons l'année du règne donnée par Socrate et l'année julienne correspondante (par exemple 7=312). L'année julienne est en principe celle que Socrate donne lui-même (il donne d'habitude également une date consulaire). La quatrième colonne indique la première année du règne qui résulte des indications de Socrate (par exemple 1=306), et la dernière donne sa source pour ce passage.

EMPEREUR	SOCRATE	ANNÉE DE RÈGNE	DÉBUT	SOURCE
Constantin I	1.2.7	7=312	1=306	Eus. Chron. a. 304–305 (cf. ci-dessous 3.2.1)
	1.13.13	19=325	1=307	«Actes» de Nicée[31]
	1.16.1	20=325	1=306	Eus. Chron. a. 325 (cf. ci-dessous 3.2.1)
	1.28.2, cf 1.37.1	30=335	1=306	Eus. Vita Constantini 4.40.1
total (Aug.)	1.40.3	31=337	1=307	Eutr. 10.8.2
Constance II	2.8.5	5=341	1=337	Cont. Ant. (cf. ci-dessous 3.2.2)
total (Caesar)	2.47.6	38=361	1=324	Eutr. 10.15.2
total (Aug.)	2.47.6	25=361	1=337	Cf. ci-dessous 3.2.3
Julien (tot. Caesar)	3.21.18	7=363	1=357	Eutr. 10.16.2[32]
total (Aug.)	3.21.18	3=363	1=361	Cf. ci-dessous 3.2.3
Jovien total (Aug.)	3.26.5	7 mois		Eutr. 10.18.2
Valentinien I total (Aug.)	4.31.6	11=375	1=365	Cf. ci-dessous 3.2.3
total (Aug.)	4.38.11	13=375	1=363	

[31] H.-G. Opitz, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 33 (1934), 131–159, 154 n. 119. Il faut corriger une erreur dans l'apparat de l'édition de G. C. Hansen: à la page 51 il faut lire πρὸ ιγ' Καλανδῶν au lieu de πρὸ γ' Καλανδῶν.

[32] La dépendance d'Eutrope élimine la raison d'être de l'hypothèse de Geppert, Quellen 43 qui pensait que Socrate utilisait une chronique dans laquelle il manquait les années 356 et 357, pour réconcilier les 7 ans du césarat (impliquant un avènement en 357) avec un avènement réel en 355.

EMPEREUR	SOCRATE	ANNÉE DE RÈGNE	DÉBUT	SOURCE
Valens	4.38.11	16=378	1=363	Cf. ci-dessous 3.2.4
Gratien total (Aug.)	5.11.9[33]	15=383 (ou 17=383)	1=369 (1=367)	Cf. ci-dessous 3.2.4
Théodose I (total)	5.26.6	16=394	1=379	Cf. ci-dessous 3.2.4
Arcadius total (Caesar)	6.23.7	13=395	1=383	
total (Aug.)	6.23.7	14=408	1=395	Cf. ci-dessous 3.2.4

tableau 3

De ce tableau nous pouvons tirer deux conclusions provisoires.

(1) Pour les règnes de Constantin (324–337) et de Constance II (337–361), Socrate a utilisé plusieurs sources, consistant en des chroniques et d'autres ouvrages, tels que la Vie de Constantin d'Eusèbe, la chronique du même, des «Actes de Nicée», Eutrope et la Continuatio Antiochiensis Eusebii. Ses données chronologiques proviennent donc de nombreuses sources et sont intégrées dans le trame consulaire. En ce qui concerne les règnes suivants, nous ignorons les sources de Socrate, à l'exception d'Eutrope, dont il a également fait usage pour le règne de Julien.

(2) Les premières indications pour le total des années de règne de Constantin à Jovien se basent sur Eutrope. Dès le règne de Valentinien (364–375) et de Valens (364–378), lorsque l'ouvrage d'Eutrope se termine, Socrate nécessite une autre source. Il semble qu'il s'en est servi de deux. L'historien donne deux indications contradictoires pour la durée du règne de Valentinien, onze et treize ans (4.31.6, 4.38.11), ce qui nous permet d'y déceler un changement de source (voir ci-dessous 3.2.3).

[33] Le texte grec lit 15 ans au lieu de 17, ce qui donnerait 1=369. Le règne de Gratien débutait pourtant en 367, ce qui demande un total de 17 ans. La traduction arménienne de Socrate (ed. M. Ter–Movsesean, Vienne 1897, 432) donne le chiffre exacte de 17 ans. Il est donc possible qu'il faut lire ιζ′ au lieu de ιε′ dans le texte grec. D'autre part, le remaniement de la traduction arménienne (ledit Socrates Minor, voir R. W. Thomson, The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus [*Hebrew University Armenian Studies* 3], Louvain 2001) donne le nombre de 15 ans, tout comme le texte grec. Deux possibilités se présentent alors: ou bien le nombre de 17 ans est une corruption dans les manuscrits de la traduction arménienne, et Socrate a alors écrit 15 ans; ou bien le nombre de 15 ans dans Socrates Minor est une corruption identique à celle qui se serait produit dans le texte grec. Dans ce cas, seule la traduction arménienne conserve le nombre original de 17 ans. Il faut avouer que la seconde possibilité est la moins probable.

3.2 Les chroniques utilisées par Socrate

Les erreurs dans les olympiades et les années de règne nous ont fourni suffisamment de données pour pouvoir déceler les chroniques dont Socrate s'est servi. Passons à leur détermination.

3.2.1 La chronique d'Eusèbe

R.W. Burgess nous a fourni une reconstruction de la dernière partie de la chronique d'Eusèbe, dont la seconde édition couvrait l'histoire mondiale jusqu'en 325. Socrate l'a utilisée à trois occasions (tableau 4)[34].

Socrate	Eus. Chron.
1.2.1	a. 304–305
1.2.7	a. 312
1.16.1[35]	a. 325

tableau 4

À 1.2.1 Socrate donne Ol. 271.1 comme la date de la mort de Constance I (située en 305) en olympiades, ce qui devrait être Ol. 271.2 selon le calcul eusébien. Pourtant, sa provenance de la chronique d'Eusèbe est assurée par le fait que, chez Eusèbe, Ol. 271 ne contient que trois ans avec Ol. 271.1 couvrant les années 304–305[36]. L'évêque de Césarée situe la mort de Constance I dans ces années-là. On peut donc en déduire que Socrate n'a pas vu qu'il y avait une erreur dans sa source.

3.2.2 La Continuatio Antiochiensis Eusebii

La deuxième chronique utilisée par Socrate était la Continuatio Antiochiensis, une continuation de la chronique d'Eusèbe de 325 jusqu'en 350 composée à Antioche. Il est probable que Socrate ait utilisé la chronique d'Eusèbe dans un même manuscrit avec la Continuatio. R.W. Burgess a montré la dépendance de Socrate à cet ouvrage[37]. Nous complétons son inventaire dans le tableau suivant (5).

---

[34] Ces références sont à inclure dans l'apparat de Burgess, Studies.

[35] Socrate a copié deux fois, en 1.2.7 et 1.16.1, les années de règne que donne d'Eusèbe (cf. tableau 3).

[36] Burgess, Studies 40–41, 62–63. Cf. R. W. Burgess, The Dates and Editions of Eusebius' chronici canones and historia ecclesiastica. *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 471–504, 477 n. 19.

[37] Burgess, Studies 119–122.

Socrate	Cont. Ant.	Socrate	Cont. Ant.
1.16.1	a. 325, a. 330	2.8.2	a. 341[38]
1.17.1	a. 327	2.8.5	a. 327, 329, 330, 341
1.18.4	cf. a. 327	2.10.1	cf. a. 339
1.39.1–5	cf. a. 337	2.26.9–10	a. 330, 341, 344[39]
1.40.3	a. 337[40]		

tableau 5

3.2.3 Une chronique de 350 à 378

Une nouvelle chronique est utilisée par Socrate pour la période de 350 à 375. Les olympiades et les années de règne se distinguent en effet clairement des données antérieures et postérieures. L'an 361 est marqué comme Ol. 285.1 (2.47.3), ce qui suggère l'utilisation d'un calcul hiéronymien, la méthode eusébienne donnant 285.2 pour cette même année (voir tableau 2). L'indication suivante, celle de l'année de mort de Valens 378, abandonne ce système au profit d'un calcul avec un surplus de deux années par rapport à Jérôme; on peut donc en déduire qu'elle provient d'une autre source. La durée du règne de Valentinien est indiquée comme étant de onze ans, ce qui rejoint le calcul de Jérôme (4.31.6, a. 375). Un peu plus loin, Socrate accorde treize ans à Valentinien et seize ans à Valens (4.38.11). Ces derniers chiffres présentent effectivement un surplus de deux ans, inexplicable, si ce n'est par l'argument du changement de source (voir ci-dessous 3.2.4). Nous envisageons donc que Socrate possédait une chronique qui allait à peu près de 350 (date à laquelle la Continuatio se terminait) à 378 (la date pour laquelle une nouvelle source doit être acceptée à cause des années de règnes contradictoires pour Valentinien).

---

[38] Socrate commet une erreur en attribuant dix ans à la construction de l'église d'Antioche. La Continuatio Antiochiensis écrit en effet τὸ σφαιροειδὲς κυριακὸν ιε′ ἔτεσι ἐπληρώθη (ed. Burgess, Chronicle: cf. Jérôme, Chronique a. 342; Théophane p. 36.29–31 [de Boor]; Chronicon 724 p. 130.21–24 [*CSCO* 6]; Michel le Syrien, Chronique 7.4 [Chabot]). Il est probable que l'epsilon soit tombé dans le manuscrit de Socrate, ou que l'historien ait simplement mal lu sa source (voir aussi n. 40).

[39] L'aperçu des évêques d'Antioche provient probablement des données de la *continuatio*. Il n'y a pas lieu de supposer que Socrate ait utilisé ici une liste épiscopale d'Antioche: sa connaissance des évêques antiochiens est trop lacunaire pour qu'on puisse accepter qu'il aurait eu devant lui une liste complète des occupants du siège dès le début du quatrième siècle (c'était l'idée de Geppert, Quellen 55, qui donne un tableau avec les données de Socrate).

[40] Socrate écrit Ol. 278.2 au lieu de Ol. 279.2. Il a sans doute lu une H (8) au lieu de la Θ (9) du manuscrit.

Cette chronique suivait les principes hiéronymiens: en accordant un règne de onze ans à Valentinien, elle assimile sa première année à l'année qui suit son avènement, en 365, tout comme Jérôme. Pour Constance II et Julien la question est moins claire. En effet, en accordant vingt-cinq ans au premier, Socrate situe son avènement en 337, alors que selon les principes hiéronymiens ce devrait être 338. Nous pouvons l'expliquer si nous acceptons préalablement que cette chronique applique les principes hiéronymiens dès le règne de Constance II, c.-à-d. à partir de 337 (y inclus), en comptant jusqu'en 361[41]. Les trois années accordées à Julien (361–363) ne peuvent s'expliquer que par le fait que Socrate, ou sa source, ont compté l'an 361 deux fois (une fois comme dernière année de Constance II, la deuxième fois comme première de Julien), ce qui irait à l'encontre de la pratique habituelle des chroniqueurs. Il n'est pas non plus à exclure l'hypothèse selon laquelle cette donnée serait issue d'une autre source.

Si l'on passe en revue tous les passages à caractère chronologique pour la période 350–378, on peut constater de nombreux parallèles avec la chronique de Jérôme et avec la Chronique pascale (tableau 6)[42].

Socrate	Hier.	Chron. Pasch.
2.28.15–20[43]		p. 539.20–540.5
2.28.21–22	[a. 351]	p. 540.8–12
2.32.1–9[44]	[a. 352]	p. 541.10–13
2.32.10–11	[a. 353]	

[41] Le changement d'un système à l'autre, sans adapter tous les règnes précédents implique nécessairement que le chroniqueur accorde une année supplémentaire à un empereur. Cf. l'intervention de Jérôme, quand il passe du calcul eusébien au calcul hiéronymien (Burgess, Studies 42–43).

[42] Pour ces parallèles, voir aussi Hansen, Sokrates ad loc.

[43] Socrate dépend ici d'une source supplémentaire, soit Julien, Discours 1.31d–32a soit Thémistius, Discours 2.37b–38b – ou les deux en même temps.

[44] Socrate a combiné plusieurs sources, qui donnaient des dates différentes pour la mort de Magnence: Chronique Pascale a. 353, le 10 août 353; Consularia Constantinopolitana a. 353, le 11 août 353. Socrate pouvait aussi lire à Consularia Constantinopolitana a. 350 que Magnence fut proclamé empereur le 18 janvier 350 et chez Eutrope 10.12.2 qu'il régnait 3 ans et 7 mois, situant ainsi sa mort le 18 août 353. Face à ces données inconsistantes, Socrate propose le compromis comme quoi Magnence fut mort «vers le 15 août 353» (2.32.8: περὶ τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Αὐγούστου μηνός). Socrate mentionne également deux frères de Magnence, alors qu'il n'y en avait en vérité qu'un seul: l'un, c'est le frère anonyme que tue Magnence dans la Chronique pascale (p. 541.10–13 [Bonn]), l'autre, c'est Décentius, qui se suicide après la mort de Magnence selon Consularia Constantinopolitana a. 353. Voir Hansen, Sokrates 148.

Socrate	Hier.	Chron. Pasch.
2.33[45]	a. 352	
2.34.1–5	cf. a 352 et 354	p. 541.15–17
2.47.3–4[46]	[a. 361]	p. 545.7–12
3.2.10[47]	cf. a. 362	p. 546.6–10

[45] Socrate est, avec la chronique de Jérôme, une des rares sources à mentionner cette révolte des juifs dans les années 352–353: voir aussi Aurélius Victor 42.11; Théodoret, Historia ecclesiastica 4.22.36. Cf. P. Schäfer, Der Aufstand gegen Gallus Caesar, in: Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early-Christian Literature. Essays in Honour of J.C.H. Lebram (*Studia Postbiblica* 36). Leyde 1986, 184–201; J. Arce, La rebelión de los Judíos durante el gobierno de Constancio Galo Cesar: 353 d.C., *Athenaeum* 65 (1987) 109–125; Joshua Schwartz, Gallus, Julian and Anti-Christian Polemic in Pesikta Rabbati. *Theologische Zeitschrift* 46 (1990), 1–19.

[46] Chronique Pascale p. 545.7–12 (Bonn): … διὰ τὴν ἀπαγγελθεῖσαν αὐτῷ ἀταξίαν Ἰουλιανοῦ Καίσαρος ἐλθὼν εἰς Μόμψου κρήνας ἐν πρώτῃ μονῇ ἀπὸ Τάρσου Κιλικίας, καὶ πρότερος εἰληφὼς τὸ ἅγιον βάπτισμα παρὰ Εὐζωίου ἐπισκόπου Ἀντιοχείας μετασταλέντος ἐν τῇ αὐτῇ μονῇ ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ Κωνσταντίνου μεταλλάττει τὸν βίον ὁ αὐτὸς Κωνστάντιος Αὔγουστος, μηνὶ Δίῳ …
Socrate 2.47.3–4: Τούτου διαγγελθέντος ὁ βασιλεὺς Κωνστάντιος εἰς ἀγῶνα κατέστη, βαπτισθείς τε ὑπὸ Εὐζωίου ἐπὶ τὸν πρὸς αὐτὸν ἐχώρει πόλεμον. γενόμενος μεταξὺ Καππαδοκίας καὶ Κιλικίας ἐν Μοψουκρήναις ἐτελεύτα τὸν βίον ὑπὸ φροντίδος ἀποπληξίᾳ ληφθεὶς, ἐν ὑπατείᾳ Ταύρου και Φλωρεντίου τῇ τρίτῃ τοῦ Νοεμβρίου μηνός.
Les deux sources sont les seules à faire état d'un baptême de Constance II par Euzoios. La Chronique pascale ne peut pas avoir copié Socrate, qui ne situe pas Mopsoucrénas par rapport à Tarsos, ni ne dit l'historien qu'Euzoios était appelé d'Antioche. Socrate peut avoir pris le renvoi à Euzoios à Athanase, De Synodis 31.3, un ouvrage qu'il connaissait.
Socrate a sans doute pris la date de la mort de Constance à Consularia Constantinopolitana a. 361.

[47] Chronique Pascale p. 546.6–10 (Bonn): [οἱ Ἕλληνες] καμήλῳ γὰρ ἐπιθέντες δι' ὅλης τῆς πόλεως περιέφερον, καὶ μετὰ τοῦτο διαφόρων ἀλόγων νεκρὰ σώματα μετὰ τῶν ὀστέων συναγαγόντες καὶ συμμίξαντες αὐτοῦ τῷ λειψάνῳ καὶ κατακαύσαντες διεσκόρπισαν.
Socrate 3.2.10: [οἱ Ἕλληνες] οἱ δὲ τὸν Γεώργιον τῆς ἐκκλησίας ἐκσύραντες καμήλῳ τε προσδήσαντες καὶ <οὕτω> σπαράξαντες σὺν αὐτῇ κατέκαυσαν.
Cf. H.C. Brennecke, Christliche Quellen des Ammianus Marcellinus. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1 (1997) 226–250, 244–247 qui montre que Socrate et la Chronique pascale dépendent d'une source commune (voir aussi H. C. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer des Ostens bis zum Ende der homöischen Reichskirche [*Beiträge zur historischen Theologie* 73]. Tübingen 1988, 116–118).
En revanche, que cette source soit l'historien homéen anonyme (sur cet auteur voir ci–dessous), qui aurait composé une histoire ecclésiastique des persécutions dioclétiennes jusqu'à la mort de Valens, comme le prétend M. Brennecke, est peu probable. Nous venons de montrer que la source en question était une chronique. M. Brennecke a aussi tendance a surestimer l'étendu de cette histoire homéenne (cf. F. Winkelmann, Zur nacheusebianischen christlichen Historiographie des 4. Jahrhunderts, in: Polypleuros nous. Miscellanea für Peter Schreiner [*Byz. Archiv* 19]. Leipzig 2000, 405–414, 414).

Socrate	Hier.	Chron. Pasch.
3.13.4		cf. p. 549.6–10
4.1.2	cf. a. 364	
4.8.8	a. 373	
4.9.5		p. 556.11
4.10[48]		p. 556.18
4.11.1		p. 557.7–9
4.31.6	a. 375	
4.35.1	a. 377	

tableau 6

Bien que les liens entre Socrate, Jérôme et la Chronique pascale soient généralement peu manifestes, la dépendance à une source commune est rendue probable par des parallèles clairs, tels qu'on en trouve en 2.32.1–9, 2.47.3–4, 4.10 (avec la Chronique pascale), 2.33 (avec Jérôme) et 3.2.10 (avec Jérôme et la Chronique pascale).

La Chronique pascale du septième siècle ne connaissait pas l'histoire de Socrate, même pas à travers l'histoire de Théodore Lecteur (6ième siècle), qui copiait celui-ci[49]. Les parallèles entre la Chronique pascale et Socrate proviennent donc d'une source commune. Bien que la Chronique pascale semble avoir utilisé les Consularia constantinopolitana[50], les parallèles entre celle-là et Socrate ne peuvent être expliqués par l'usage commun de ces consularia. Une autre source doit alors se trouver à l'origine de ces notices communes.

Le cas de Jérôme est bien plus compliqué. Rien ne permet d'affirmer que Socrate l'ait consulté directement. Les deux auteurs ont plutôt plusieurs sources en commun. Jérôme utilisait une version des Consularia Constantinopolitana (sans doute l'édition de 370)[51], tout comme le faisait Socrate. Les [ ] figurant dans le tableau 6 indiquent les endroits où les parallèles entre Jérôme et Socrate sont probablement dus à l'usage de cette

Le fait que nous pouvons assigner ces passages à la chronique commune de Socrate, Jérôme et la Chronique pascale, rend probable qu'il faut abandonner l'idée même d'une telle histoire homéenne à partir de la persécution dioclétienne jusqu'à la mort de Valens, proposée par J. Bidez, Philostorgius. Kirchengeschichte (*GCS*). Berlin ²1972, 201–241. Burgess, Studies avait par ailleurs déjà pu montrer que les fragments jusqu'en 350, attribués auparavant à cette supposée histoire ecclésiastique anonyme, appartiennent en vérité à une chronique qu'il a baptisé Continuatio Antiochiensis Eusebii.

48 Socrate et la Chronique pascale situent en 366 la naissance de Valentinien II, le fils de Valentinien I (364–375), alors qu'il s'agit du fils de Valens (364–378).

49 Cf. Whitby – Whitby, Chronicon paschale xv–xviii.

50 Whitby – Whitby, Chronicon paschale xvii.

51 Cf. Burgess, Chronicle 196.

source commune. Cependant, il reste encore des parallèles qui ne peuvent pas s'expliquer par le biais de cet usage commun des Consularia. La complexité de la discussion s'accroît par le fait qu'on assigne au moins un des passages de Jérôme qui trouve un parallèle chez Socrate (Jérôme, Chronique a. 352, Socrate 2.33, comparez aussi Jérôme, Chronique a. 352, 354 et Socrate 2.34.1–5) à la dite Kaisergeschichte, un bref ouvrage sur les empereurs romains jusqu'à la première moitié du quatrième siècle[52]. Or, si l'on accepte que Socrate utilisait la Kaisergeschichte[53], le passage en question peut donc provenir de cette source et non pas d'une chronique commune. Cependant, la Kaisergeschichte n'allant sans doute pas au-delà de 357, elle ne peut pas rendre compte des autres parallèles entre Socrate et Jérôme, ni, en aucun cas, des parallèles entre ces deux auteurs et la Chronique pascale. Il est donc permis de conclure que Jérôme et Socrate ont consulté une source commune, à part des Consularia Constantinopolitana et (peut-être) de la Kaisergeschichte.

L'hypothèse d'une chronique commune entre Socrate, Jérôme et la Chronique pascale pour les années 350–378 nous semble donc défendable. Il est déplorable qu'une reconstruction de cette source commune n'est pas envisageable, vu que les parallèles y sont trop peu nombreux. Néanmoins, les conclusions suivantes sont permises.

(1) La chronique que nous proposons comme source probable de Jérôme, Socrate, et la Chronique pascale a deux traits en commun avec la chronique de Jérôme: elle se terminait en 378 et utilisait le calcul hiéronymien pour les olympiades (cf. tableau 2). Cela suggère que Jérôme aurait emprunté ces éléments à cette source. Ce constat a deux conséquences. Tout d'abord, nous ne devons pas surestimer l'originalité de Jérôme. Le calcul «hiéronymien» ne serait alors pas le fruit de son esprit. Ensuite, le fait qu'il puisse avoir utilisé une chronique comme source doit nous mettre en garde afin de ne pas chercher les sources de Jérôme seulement dans des histoires narratives. Certains savants sont partisans de la thèse arguant une forte dépendance de Jérôme à l'histoire entièrement perdue de Nicomaque Flavien (ca. 334–394) ou à la dite Kaisergeschichte[54]. Certes, ces idées ne sont pas invraisemblables, mais il faut toutefois se rendre compte qu'elle n'est pas

---

[52] R. W. Burgess, On the Date of the Kaisergeschichte. *Classical Philology* 90 (1995) 111–128, 126–127; Id., Jerome and the Kaisergeschichte. *Historia* 44 (1995) 349–369, 368. L'auteur situe la rédaction de la *Kaisergeschichte* en 357.

[53] Geppert, Quellen 69–75 a défendu l'idée que Socrate avait utilisé un texte de ce genre, sans pouvoir l'identifier à la Kaisergeschichte même.

[54] Flavien: S. Ratti, Jérôme et Nicomaque Flavien: sur les sources de la Chronique pour les années 357–364. *Historia* 46 (1997) 479–508; Id., Les sources de la chronique de

la panacée qui résolvera le problème des sources de Jérôme – si ce problème peut trouver une solution satisfaisante.

(2) La chronique de 350 à 378 n'est pas la source de toutes les dates dans l'histoire de Socrate entre 350 et 378. Par exemple la dédicace de la S.Sophie (2.16.15–16), la mort d'Eudoxe (4.14.2) et celle d'Euzoios (4.35.4) ne peuvent pas y être attribuées. Comme pour le règne de Constantin, Socrate utilise de nombreuses sources qu'il intègre dans sa trame consulaire. Or, il se fait que ces sources supplémentaires ne sont plus identifiables[55].

3.2.4 Une chronique de 378 à 422 ou 439

Une nouvelle césure se présente dans l'an 378[56]. Socrate situe la mort de Valens dans la quatrième année du 289ième olympiade et il lui accorde un règne de seize ans, qui serait selon lui de trois ans plus long que celui de son frère Valentinien (4.38.7). En assignant faussement un règne de treize ans à Valentinien, Socrate contredit ce qu'il déclarait quatre chapitres auparavant où Valentinien régnait correctement onze ans (4.31.6)[57]. Ces données contradictoires rendent évident le fait que l'historien se soit servi de deux sources distinctes pour ces deux passages. Les olympiades confirment cette conclusion. En effet, à partir de 378 les olympiades indiquées par Socrate présentent toutes un surplus d'un an par rapport à Eusèbe, et de deux ans par rapport à Jérôme, à l'exception de la dernière où le surplus monte à deux respectivement trois ans (tableau 2).

L'écart de deux ans par rapport à Jérôme s'explique par l'erreur initiale de cette chronique dans les années de règne: en assignant seize ans à Valens, l'éditeur a calculé deux ans de trop[58]. Ce surplus de deux ans dans

Jérôme pour les années 357–364: nouveaux éléments, in: L'historiographie de l'église des premiers siècles (*Théologie historique* 114). Paris 2001, 425–450; M. Festy, Le début et la fin des Annales de Nicomaque Flavien. *Historia* 46 (1997) 465–478. Kaisergeschichte: Burgess, Jerome.

[55] Aussi pour ses autres livres, Socrate a sans doute utilisé des sources supplémentaires inconnues: voir Burgess, Studies 222–225 à propos de 1.39–40.

[56] Il ne nous est pas clair pourquoi L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern. *Jahrbücher für classische Philologie* 14 (1884) 53–178, 121, voit chez Socrate un changement de chronique en 395. L'idée de Burgess, Chronicle 197, que l'historien se sert d'une nouvelle chronique à partir de 383, ne tient pas compte de toutes les indications disponibles.

[57] Il semble que les copistes ont voulu corriger cette contradiction en corrigeant 11 en 13 (4.32.6), qui est la leçon des manuscrits grecs et de la traduction arménienne. Cassiodore et la traduction syriaque lisent 11, la leçon préférée par Hansen, Sokrates 267.

les années de règne se traduit alors par un surplus similaire dans les olympiades (par rapport à Jérôme). Il y avait dès lors une chronique qui débutait en 378, qui acceptait le calcul hiéronymien pour les olympiades, et qui par une erreur initiale dans la longueur du règne de Valens, présentait un surplus de deux ans dans les olympiades par rapport à ce calcul hiéronymien.

La fin de cette chronique ne peut être déterminée de façon univoque. En faveur d'une fin en 422, on peut citer le fait que Socrate donne pour cette année-là l'olympiade (7.20.13) afin de marquer la fin de la guerre avec les Perses (421–422). C'est la seule fois qu'il propose l'olympiade pour dater un événement autre que la mort d'un empereur ou la fin d'un livre. Cette exception ne peut que difficilement être expliquée en termes d'importance de l'événement, car Socrate ne semble pas très hostile envers les Perses, qui n'ont qu'une place limitée dans son ouvrage[59].

Un second élément soutient une fin en 422. Socrate semble avoir calculé lui-même la date en olympiades de 439 (7.48.8: Ol. 305.2). Or, cette dernière date présente un surplus d'un an par rapport à ce qui était usuel dans cette chronique (cf. tableau 2). Nous pouvons rendre compte de cette erreur à partir des autres données chronologiques que Socrate nous livre à la fin du septième livre. Selon lui, le dernier livre couvre trente-deux ans. C'est un an de trop, puisque Socrate a aussi inclus 408 alors que cette année était déjà comptée pour le règne d'Arcadius. Trente-deux ans après Ol. 279.2 (l'année de la mort d'Arcadius) est en effet Ol. 305.2 – un an de trop par le double calcul de 408[60].

Si cette chronique se termine en 422, Socrate a dû chercher ses informations historiques pour la période de 422 à 439 dans d'autres sources. Cette hypothèse n'est pas à exclure. Le récit de la victoire contre l'usurpateur Jean (7.22.20–23.10) est trop long pour provenir d'une chronique, tout comme la date de l'avènement de Valentinien III (7.25.23) ne présuppose pas nécessairement l'utilisation d'une chronique. Par la suite, Socrate ne donne plus des dates précises des événements de l'Empire; le mariage d'Eudoxie et de Valentinien III est même situé un an trop tôt, en 436 (7.44.1–3). En outre, Socrate reste bien informé sur les événements ecclésiastiques, qui, fort détaillés, ne proviennent sans doute pas d'une chronique.

---

[58] Cette erreur restait jusqu'à présent énigmatique, cf. Geppert, Quellen 44–45; Hansen, Sokrates li–lii; Wallraff, Kirchenhistoriker 157.

[59] Cf. Socrate 3.19, 3.21, 7.19–22.

[60] Il est possible de résoudre d'autres erreurs de Socrate en acceptant qu'il compte quelque fois le début et la fin par deux fois, cf. Wallraff, Kirchenhistoriker 146 n. 42. On en trouve une illustration en 4.11.4, où Socrate compte 12 ans entre 358 et 368.

Il nous faut avouer que l'hypothèse selon laquelle Socrate aurait utilisé une chronique qui se termine en 422 nous semble défendable, mais qu'elle reste sans preuve solide. Si l'on n'accepte pas les arguments précités, tout porte à croire que la chronique a dû continuer jusqu'à la fin de l'ouvrage de Socrate, c'est-à-dire jusqu'en 439.

De nombreux parallèles avec Marcellinus Comes et avec la Chronique pascale, tantôt superficiels tantôt plus probants, nous permettent de mieux cerner cette source (tableau 7). Signalons plus particulièrement que la Chronique pascale partage avec Socrate les durées des règnes de Théodose I (seize ans) et d'Arcadius (quatorze ans) alors que la vaste majorité des sources leur accorde respectivement dix-sept[61] et treize ans[62]. La spécificité de ce calcul devient claire si l'on se rend compte que le chiffre seize est obtenu en omettant la dernière année de Théodose (calcul eusébien), et celui de quatorze ans en comptant à partir 395 jusqu'en 408 – c'est-à-dire en comptant aussi la première année de Théodose II. Dans ce dernier cas, le chroniqueur n'avait pas respecté les règles habituelles et compté un an de trop pour Arcadius. Ces parallèles exceptionnels suggèrent leur dépendance à une source commune.

Socrate	Marc. Com.	Chron. Pasch.	Socrate	Marc. Com.	Chron. Pasch.
5.6.2–6[63]	cf. a. 380		6.21.1–2	a. 403	
5.7.1–11	cf. a. 380		6.23.7, 7.1.1		p. 570.12
5.10.3–4	a. 381.2		7.18.24–25		
5.14.1–2	cf. a. 388				
5.14.3–9	a. 389.1		7.20.1–13	cf. a. 422.4	
5.16.1–14	cf. 389.4[64]		7.22.20	a. 423	p. 580.4

[61] Marcellinus Comes a. 395; Jean Malalas 13.37; Georgius Monachus, *Chronique* p. 561.20 (de Boor); Jacques d'Edesse p. 226 (*CSCO* 6); Chronicon 846 p. 159.1 (*CSCO* 5); Chronicon 724 p. 106.19 (*CSCO* 5); Chronique de Séert p. 268 (*PO* 5); Elias, Chronique p. 24 (*CSCO* 63).

[62] Marcellinus Comes a. 408; Jean Malalas 13.45; Georgius Monachus, Chronique. p. 592.21–22 (de Boor); Jacques d'Edesse p. 228 (*CSCO* 6); Elias, Chronique p. 24 (*CSCO* 63). Une exception est Chronicon 846 p. 159.29 (*CSCO* 6), qui accorde 14 ans à Arcadius.

[63] Signalons une correction possible du texte de G. C. Hansen. À la page 277 l. 20 il écrit {τοῦτο μὲν οὕτως ἐγένετο.} ὑπὸ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον οἱ βασιλεῖς Γρατιανὸς καὶ Θεοδόσιος κατὰ βαρβάρων ἤραντο νίκας. Il ne faut pas omettre la première phrase. Certes, la traduction arménienne ne la donne pas, mais Socrate utilise des formules identiques en 4.28.19 (ταῦτα μὲν οὖν οὕτως τότε ἐγένετο) et en 6.23.7 (τοῦτο μὲν <οὖν> οὕτως ἐγένετο).

[64] La datation de l'événement, la destruction du Sérapéum, varie: Socrate le situe en 388, Marcellinus en 389, alors qu'en vérité il avait lieu en 391. Socrate peut aussi dépendre de témoins oculaires dans ce passage.

Socrate	Marc. Com.	Chron. Pasch.	Socrate	Marc. Com.	Chron. Pasch.
5.18.12–14	cf. a. 391		7.23.1–10	a. 424–425.1	cf. p. 580. 13–15
5.25.1–16	cf. a. 393–394		7.25.23	a. 425	
5.26.6		cf. p. 565. 11–13	7.31.1–6	a. 429	
6.1.3–7[65]	a. 395.2	p. 566.1–3	7.33.1–5	a. 431.2	
6.6.38–40	a. 401.3	p. 567.12–20	7.39.1–10[66]	a. 433	p. 582.4–6
6.18.1	a. 403.2		7.44.1–3[67]	a. 437	p. 582.13–17
6.18.18[68]	a. 404	cf. p. 568.14–17	7.45.1–6	a. 438	

tableau 7

Il est difficile de tirer des conclusions infaillibles de ce tableau. Il est connu qu'à partir des années 384 jusqu'en 469 Marcellinus Comes et la Chronique pascale puisent d'une même source[69]. Du tableau on peut conclure qu'il y a des parallèles entre cette chronique commune et Socrate (par exemple Socr. 6.1.3–7, 6.6.38–40, 7.22.20). Cela suggère que cette chronique-là ait utilisé soit Socrate soit la source de Socrate. La seconde option, une chronique copiant une autre, nous semble plus probable, sans que nous puissions la démontrer.

Un usage immédiat de Socrate par la Chronique pascale est exclu comme nous l'avons déjà dit. Par contre, Marcellinus Comes peut s'être servi de Socrate, à côté de la source commune qu'il partage avec la Chronique pascale. Par exemple l'histoire de l'évêque Antoninus qui s'en prit aux macédoniens (Marcellinus Comes a. 429, Socr. 7.31.1–6) ne trouve aucun parallèle dans la Chronique pascale et peut provenir immédiatement de Socrate[70].

La source de Socrate peut donc avoir été une source de la chronique commune qu'utilisent Marcellinus et la Chronique pascale pour les années 384–469. Marcellinus Comes peut, en plus, s'être servi indépendemment de l'Histoire ecclésiastique de Socrate.

---

[65] Cf. B. Croke, Count Marcellinus and his Chronicle. Oxford 2001, 207.

[66] Socrate et la Chronique pascale divergent sur la date du miracle dans une église novatienne de Constantinople: 17 respectivement 21 août. Socrate dépend peut-être de témoins oculaires dans ce passage.

[67] La Chronique pascale donne une date précise, alors que Socrate ne donne que l'année.

[68] L'information de la Chronique pascale est un peu plus ample par rapport à Socrate.

[69] L'édition de Mommsen, Chronica minora: Vol. 2 64–90 laisse les parallèles commencer en 395, mais voir Croke, Count Marcellinus 179–184.

[70] Cet exemple montre que, à notre avis, B. Croke a trop rapidement écarté la possibilité que Marcellinus ait utilisé immédiatement Socrate (Count Marcellinus 206).

4. Conclusion

Nous nous sommes beaucoup éloignés de l'unique chronique dans laquelle Socrate aurait puisé la majorité de ses données. Quatre chroniques et deux consularia ont été identifiés comme sources de l'historien. Ce constat a des conséquences pour la méthode de Socrate, mais aussi pour notre perception de la littérature chronographique de l'époque, tout comme pour les chroniques de Jérôme et de Marcellinus Comes et la Chronique pascale.

(1) Sur le plan méthodologique, nous pouvons avancer que Socrate est un fainéant quand il se trouve aux prises avec des chroniques[71]. Bien qu'il se trouve face à une lacune de deux ans entre les deux consularia dont il dispose, il n'a pas cherché une meilleure liste. Lorsqu'une chronique contredit l'autre, il n'intervient pas. Il s'arrête à copier simplement les indications chronologiques de ses sources sans les unifier dans un système propre. Il ne nous faut pas dresser à nouveau la liste des erreurs et des contradictions; celles-ci nous ont servi afin de reconstruire les sources de Socrate[72].

Or, sa méthode semble claire: les consularia forment le squelette chronologique de son ouvrage, dans lequel il essaie d'intégrer les données chronographiques des autres sources. Par ailleurs, la plupart des informations supplémentaires proviennent de chroniques. À côté de celles-ci, des ouvrages comme celui d'Eutrope ou la Vie de Constantin d'Eusèbe ont fourni d'autres données et des dates.

(2) Il nous faut accepter l'existence d'une multitude de chroniques et de consularia à Constantinople au quatrième et cinquième siècle. Pour défendre l'idée d'une seule chronique officielle dans chaque ville importante, résumée et publiée de temps en temps, Socrate n'offre aucune preuve. Au contraire, son usage de plusieurs chroniques et consularia falsifie cette hypothèse, pour laquelle il nous manque d'ailleurs tout indice convaincant[73]. Les ouvrages qui nous sont parvenus ne sont qu'une mince partie de ce foisonnement des chroniques. Les ombres de deux de ces chroniques perdues se retrouvent dans l'ouvrage de Socrate: une chronique de 350 à 378

---

[71] Le sévère jugement d'E. Schwartz, comme quoi Socrate n'aurait fait qu'amasser ses sources (Zur Geschichte des Athanasius, in: Gesammelte Schriften 3. Berlin 1959, 117 n. 1) se révèle vrai, au moins en ce qui concerne l'usage des chroniques. Theresa Urbainczyk, Socrates of Constantinople. Historian of Church and State. Michigan 1997, 170, est trop optimiste sur la méthode de Socrate.

[72] Signalons que nous ne savons pas comment expliquer l'erreur finale de Socrate, qui prétend que son histoire couvre 140 ans, alors qu' en vérité il ne s'agit que de 133 ans.

[73] Cf. Burgess, Chronicle 178–186.

que Socrate semble avoir partagée avec Jérôme et avec la Chronique pascale, et une chronique constantinopolitaine de 378 à 422 ou 439, qui était incorporée dans la source commune de Marcellinus Comes et de la Chronique pascale.

(3) La reconstruction hypothétique de ces deux dernières chroniques, si on l'accepte, comporte les conséquences suivantes pour Jérôme, Marcellinus Comes et la Chronique pascale. Elles doivent évidemment rester en large mesure hypothétiques.

(3.1) À part des sources narratives, la chrônique de Jérôme dépend aussi d'autres chroniques, dont il emprunte plusieurs éléments. Nous avons proposé l'existence d'une chronique allant de 350 à 378, que Jérôme partage avec Socrate. De cet ouvrage, il a peut-être pris le calcul des années de règne, les olympiades, la fin en 378, et évidemment quelques notices.

(3.2) Il est, ensuite, probable que Marcellinus Comes a consulté Socrate indépendamment pour quelques notices. En même temps, il se servait d'une version ultérieure d'une chronique que Socrate utilisait pour les années de 378 à 422 ou 439.

(3.3) La Chronique pascale semble avoir dû intégrer deux chroniques indépendantes, l'une terminant et l'autre débutant en 378. Ceci s'avère une cause possible de la confusion présente dans la chronique à cet endroit. En effet, Valentinien se voit accordé quatorze ans de règne et sa mort est située en 378 au lieu de 375 (p. 555.20). Par ailleurs, la chronique invente un co-règne de Valens, Gratien et Théodose I. Cette confusion peut être due à un essai maladroit d'unification de deux chroniques différentes, qui comme nous l'avons vu, donnaient des indications contradictoires.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 77–96

LEENA MARI PELTOMAA / WIEN

DIE BERÜHMTESTE MARIEN-PREDIGT DER SPÄTANTIKE

Zur chronologischen und mariologischen Einordnung der Predigt des Proklos
Mit einem Anhang von Johannes Koder: Übersetzung der Marien-Predigt

Weniger als ein Jahr nach dem dritten ökumenischen Konzil (Ephesos 431) wurde eine Predigt den offiziellen Akten des Konzils hinzugefügt, deren Verfasser nicht an der Synode teilgenommen hatte. Die Predigt wurde besonders hervorgehoben, indem man sie an den Anfang der griechischen Akten stellte.[1] Das Werk trägt den Titel „Predigt des Proklos, Bischofs von Kyzikos, verkündigt, als Nestorios in der großen Kirche Konstantinopels residierte“. Proklos ist besser bekannt als Erzbischof von Konstantinopel (434–446). Als er seine Predigt hielt, war er noch Bischof von Kyzikos, während Nestorios der Kirche von Konstantinopel vorstand.

Unsere Kenntnisse von der Person des Proklos stammen von seinem Zeitgenossen, dem Kirchenhistoriker Sokrates.[2] Die kirchliche Karriere des Proklos hatte als *Anagnostes*, Leser, begonnen. Er widmete sich mit Begeisterung den Studien der Rhetorik. Proklos wurde zum Sekretär des Attikos, des Erzbischofs von Konstantinopel, ernannt, dann zum Diakon und danach zum Priester geweiht. Als Kandidat für das Amt des Erzbishofs von Konstantinopel trat er zum ersten Mal im Jahre 425 auf. Als Nachfolger von Attikos wurde jedoch Sisinnios gewählt; er war derjenige, der Proklos zum Bischof von Kyzikos ordinierte. Aber Proklos konnte dieses Amt nicht antreten, weil inzwischen die Einwohner von Kyzikos selbst einen neuen Bischof gewählt hatten. Proklos musste in Konstantinopel bleiben. Er predigte in verschiedenen Kirchen und wurde dadurch berühmt. Nach dem Tod des Sisinnios war Proklos bevorzugter Kandidat der Stadtbewohner für das Erzbischofsamt; seine Gegner aber verhinderten seine Wahl aufgrund kanonischen Rechts, weil Proklos schon Bischof war, wenngleich nur

[1] N. Constas, Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5, Texts and Translations (*Supplements to Vigiliae Christianae* 66). Leiden–Boston 2003, 128; ACO 1.1.1.103–107.

[2] H.E. 7.26; 28; 29; 35; 40–41; 45.

formal. Proklos erlebte noch die Amtszeiten von Nestorios und Maximianos, bevor er selbst im Jahre 434 den Thron des Erzbischofs von Konstantinopel bestieg.

Proklos war ein brillianter Redner, aber auch ein ausgezeichneter Theologe, den man mit vollem Recht als Mariologen bezeichnen kann. Sein *Tomus ad Armenios de fide*, ein wichtiger christologischer Text, den er auf Ersuchen einer Delegation aus Armenien in Hinblick auf die Lehre des Theodoros von Mopsuestia abfasste, trug dazu bei, dass die Armenische Kirche orthodox blieb.[3] Der *Tomus* beweist, dass Proklos mehr als zehn Jahre vor dem Konzil von Chalkedon (451) die von dem Konzil formulierte Glaubensdefinition (*definitio fidei*) vorwegnahm.[4] Proklos starb im Jahre 446.

Die berühmte Marienpredigt gehört in die Zeit, als das die Theotokos betreffende Schisma das geistliche und kirchliche Leben Konstantinopels erschütterte. Diese Epoche ist in drei Studien von verschiedenen Gesichtswinkeln beleuchtet worden: Kenneth G. Holum, *The Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (1982), John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (1994) und Nicholas Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity, Homilies 1–5, Texts and Translations* (2003). Die drei Studien behandeln ausführlich die Umstände, Personen und Themen, die dazu beitrugen, dass der Maria beigegebene Ehrentitel einen Streit hervorrief, der die Einheit der Kirche und des Kaiserreichs zum Schwanken brachte. Sie alle berichten auch über die Situation, in welcher Proklos predigte. Daher ist hier eine Wiederholung dieser Darlegungen nicht nötig.

Datierung der Predigt

Über die Datierung der Homilie herrscht Ungewissheit. Nestorios trat sein Amt am 10. April 428 an. Aus den ersten Worten des Homileten geht hervor, dass die Predigt an einem Fest gehalten wurde, das der Jungfrau Maria gewidmet war. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts gab es unseres Wissens in Konstantinopel ein Marienfest, nämlich das der Verkündigung Mariä, das im Zusammenhang mit Christi Geburt gefeiert wurde.[5]

[3] Vgl. Constas 111–112.

[4] Vgl. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). 2nd rev. ed. Trans. J. S. Bowden. London–Oxford 1975, 521–523.

[5] Über die Entwicklung und Problematik des Marienfestes in Konstantinopel vgl. Constas 57 mit weiteren Literaturhinweisen in Anm. 46. Constas vermutet, dass das zur Debatte stehende Fest wahrscheinlich jenes der ‘synaxis’ der Theotokos gewesen ist, also am 26. Dezember, a.O. 57, vgl. 194.

Dafür, dass Proklos während des *Nativitas*-Zyklus predigte, ist Abraham von Ephesos der älteste Zeuge.[6] Somit hätte Proklos frühestens im Dezember 428 in Anwesenheit des Nestorios predigen können.

Nach der Chronographie des Theophanes (gest. ca. 817) wurde die Predigt a. m. 5923 (AD 430/1) gehalten; aber diese Angabe ist nicht verlässlich, weil das Jahr des Amtsantritts des Nestorios nicht 5923 war, wie Theophanes angibt, sondern AD 428.[7] Theophanes berichtet über die ersten Geschehnisse und doktrinären Konflikte der Ära des Nestorios. Dabei erzählt er, dass an einem Sonntag, als Nestorios Erzbischof war, Proklos, der zu predigen gebeten worden war, die Homilie auf die Theotokos hielt und mit folgenden Worten begann: παρθενικὴ πανήγυρις σήμερον, ἀδελφοί.[8] Zuletzt hat Nicholas Constas die Datierung auf das Jahr 430 verteidigt.[9] Das entscheidende Argument sei der unzweideutige christologische Sprachgebrauch des Protestes, den Nestorios unmittelbar nach der Predigt des Proklos einlegte.[10] Diese Ansicht vertrat bereits Marcel Richard.[11] Constas vermutet wie Richard, dass ein so plakatives Promulgieren der „zwei Hypostasen" (*substantiae*) in Christo nicht längere Zeit hätte zirkulieren können, was für die Datierung möglichst nahe zur Synode von Ephesos spricht. Während Richard davon ausgeht, dass es sich um das Fest der Verkündigung am 25. März gehandelt hat, stellt Constas es in den *Nativitas*-Zyklus hinein. Constas' Meinung ist, dass diese Korrektur „allows more time for Nestorius' opponents to articulate their as yet still nascent christology of a single hypostasis".[12] Aus vielen Gründen bin ich nicht davon überzeugt. Vor allem der Lauf der Ereignisse und Kyrills Korrespondenz mit Nestorios geben Anlass, anders zu denken.

---

[6] Abraham war Bischof von Ephesos nach 542 oder 553 (*LThK*). In einer seiner Homilien erklärt er ausdrücklich, dass Proklos (sowie auch Athanasios, Basileios, Gegorios, Johannes und Kyrillos) das Fest Mariä Verkündigung noch nicht am 25. März, sondern dem früheren Brauch entsprechend gelegentlich des Festes der Geburt des Herrn gefeiert und in einer Rede verherrlicht hat; vgl. *PO* 16 (1922) 442. Siehe dazu O. Bardenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit. München 1932, 9, 107–108.

[7] Vgl. The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 248–813, translated with Introduction and Commentary by C. Mango and R. Scott. Oxford 1997, 136–138.

[8] Theophanis Chronographia I 88, ed. C. de Boor.

[9] Constas 67–68.

[10] *Conjunctionis igitur confiteamur dignitatem <unam>, naturarum autem substantias duplices*, Nestoriana, ed. F. Loofs. Halle 1905, 340.

[11] M. Richard, L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation. *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 5–32, 244–270, repr. in : Opera Minora II, 42, 243–270, op. cit. 255–258.

[12] Constas 67–68.

Nach seinem Amtsantritt musste Nestorios viel Unangenehmes von seiten seiner Gegner erfahren. Im Frühsommer 428 kamen eine Delegation der Mönchspartei sowie viele Aristokraten und Prominente, unter ihnen Kaiserin Pulcheria und Proklos, zu Nestorios, um ihn hinsichtlich der Theotokos-Verehrung auf die Probe zu stellen.[13] Es ist offensichtlich, dass für Nestorios das „Theotokos-Lager" der Ort aller Opposition gegen ihn wurde.[14] Von jener Zeit an also muss Nestorios Proklos als seinen Opponenten erkannt und irgendwann später begriffen haben, dass Proklos mit Kyrill in Verbindung stand.[15] Im Frühling 429 richtete Kyrill seinen Brief gegen die Lehre des Nestorios an die Mönche in Ägypten, was diesen sehr geärgert hat.[16] Im Januar oder Februar 430 erhielt Nestorios den zweiten Brief von Kyrill, der ihn explizit vor der Häresie warnte.[16a] Am 19. November 430 wurden die imperialen *Sacra* erlassen, die das ökumenische Konzil zu Pfingsten 431 einberiefen.[17] Dazu kam noch der dritte Brief Kyrills vom 30. November mit den Anathemen, über die Nestorios in Zorn geriet.[18] Nun, wie glaubwürdig ist es, dass unmittelbar danach, in solchen Umständen, Nestorios den Proklos, einen seiner Hauptgegner, zu einem für ihn so existentiell wichtigen Thema hätte predigen lassen – oder, wie Theophanes erwähnt, ihn sogar darum gebeten hätte? Außerdem protestierte Nestorios sofort,[19] was den Eindruck macht, dass er überrascht war. Vor Weihnachten 430 wäre ein solches Marienlob keine Überraschung mehr gewesen, denn die Fronten waren schon im Sommer 430 klar.[20]

Richards Datierung ist auf der Hypothese gegründet, dass Nestorios beschlossen hätte, die zwei Hypostasen zu bekennen, nachdem er Kyrills dritten Brief zur Kenntnis genommen hatte.[21] Bei den „zwei Hypostasen" ging es wesentlich um das Thema „Zwei Söhne", das Kyrill explizit auch in seinem zweiten Brief behandelt.[22] Wenn man dann den Brief mit den

---

[13] J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts (*Supplements to Vigiliae Christianae* 23). Leiden–New York–Köln 27.

[14] Ibid. 31.

[15] Constas 73.

[16] McGuckin 33, 245.

[16a] ACO 1.1.1.25–28.

[17] ACO 1.1.1.114–116.

[18] McGuckin 46, 266.

[19] Constas 65ff.

[20] K. E. Holum, Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. Berkeley–Los Angeles–London 1982, 158.

[21] Richard 257–258.

[22] Decrees of the Ecumenical Councils, Vol. I, Nicaea I to Lateran V, ed. N. P. Tanner. Washington–London 1990, 43: „If, however, we reject the hypostatic union as being

Anathemen liest, verfällt man auf den Gedanken, dass Kyrill sich nicht über etwas äußert, was Nestorios (und die Antiochener) möglicherweise lehren würde, sondern darüber, was er tatsächlich schon gelehrt hat.[23] Obwohl sich die Christologie des Nestorios rekonstruieren lässt, sind nur sehr wenige Belege von seiner ausgiebigen homiletischen Tätigkeit vor dem Jahr 429 überliefert.[24] Außerden ist die „Entwicklung" des Sprachgebrauchs des Nestorios mit Hilfe der überlieferten Textstellen überhaupt nicht mehr nachvollziehbar. Daher ist es bloße Spekulation, dass Nestorios die „zwei Hypostasen" zum ersten Mal wenige Monate vor dem Konzil verwendet habe.[25] Eine andere Frage ist, ob er in Wirklichkeit eine so geschliffene Formulierung spontan aussprechen hätte können, wie die nachher aufgeschriebene lateinische Übersetzung zeigen will. Es ist das Gesamtbild, das nicht mit der Datierung auf das Jahr 430 zusammenpasst. Psychologisch betrachtet ist es unglaubwürdig, dass Nestorios in einer so späten Phase bitterer Streitigkeiten Proklos zu predigen eingeladen hätte. Philologisch betrachtet lässt der Sprachgebrauch des Nestorios hinsichtlich der „zwei Hypostasen" und der Reaktionen seiner Opponenten mit Gewissheit nichts sagen, worauf man ein echtes Argument für die Datierung bauen könnte.

Der Bericht des Theophanes dagegen bietet einen christologischen Punkt, mit dem die Predigt des Proklos ohne Zweifel viel zu tun hat. Theophanes erklärt: „Nestorios … entfernte überall den Ausdruck Theotokos, indem er sagte, dass der Herr ein bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) war."[26] Dann setzt er fort, dass Proklos zu predigen aufgefordert wurde (προτραπείς). Es ist auffällig, dass Proklos in seiner Predigt betonen will, dass derjenige, der aus einer Frau geboren wurde, „nicht purer Gott, nicht blo-

---

either impossible or too unlovely for the Word, we fall into the fallacy of speaking of two sons. … We ought not, therefore, to split into two sons the one Lord Jesus Christ." McGuckin 126: „Certainly Cyril regards both Nestorios and Theodore as teaching a double-subject Christology which is tantamount to „Two Sons". And this forms the main point of his intellectual attack on Nestorios."

[23] „For we do not divide up the words of our Saviour in the gospels among two Hypostases or persons. For the one and only Christ is not dual… " (Tanner 55). Das dritte Anathema lautet: „If anyone divides in the one Christ the hypostases after the union, joining them only by a conjunction of dignity or authority or power, and not rather by a coming together in a union by nature, let him be anathema (Ibid. 59). Das vierte Anathema beginnt: „If anyone distributes between the two persons or hypostases the expressions used either in the gospels or in the apostolic writings …" (Ibid.)

[24] McGuckin, Sources for the Reconstruction of Nestorios' Teaching, in: St. Cyril of Alexandria, 126–130, op.cit. 127.

[25] Zu der Frage, was Nestorios unter dem Wort „hypostasis" versteht, vgl. McGuckin 138ff.

[26] Chronographia I 88.

ßer Mensch“ ist (II). Er wiederholt dasselbe noch zweimal (VIII und IX). In dieser Hinsicht passt der Bericht des Theophanes inhaltlich mit der Homilie des Proklos zusammen. Das spricht für die Datierung auf das erste Jahr des Episkopats des Nestorios. Theophanes irrt zwar hinsichtlich der Zahl, aber seine Aufzeichungen gelten den Ereignissen jenes Jahres. Aus diesen Gründen gehe ich davon aus, dass Proklos die Predigt wahrscheinlich am Sonntag vor dem Fest Christi Geburt im Jahr 428 gehalten hat.[27]

Proklos' Lehre über die Jungfrau Maria

Die Theotokos-Kontroverse (428–431) war ein Teil der Kontroverse über die Natur Christi. Die Angelegenheit wird dadurch noch komplizierter, dass die wichtigsten Termini: *usia, physis, hypostasis* und *prosopon*, für die Repräsentanten der alexandrinischen und der antiochenischen theologischen Tradition verschiedene semantische Inhalte hatten.[28] Jene Schwierigkeit lässt sich in der Homilie des Proklos nur ahnen, denn für das Publikum, das sich in der großen Kirche versammelt hatte, konnte er nur eine allgemeinverständliche Ausführung anbieten. Andererseits musste er für Nestorios und seine Anhänger eine ausreichend eingehende Analyse dessen anbieten, was über Maria zu lehren war.

Solange die Kontroverse sich auf das Epitheton Theotokos konzentrierte, lag der Schwerpunkt der christologischen Diskurse und Streitigkeiten vor dem Konzil von Ephesos auf der Frage, wie die Inkarnation physisch oder konkret geschehen ist. Der Mittelpunkt der Argumentation war der Schoß Marias. Wie ist es möglich, dass Gott, der ohne Grenze ist, in einen begrenzten Raum, den Frauenschoß, eingeht? Wie ist es überhaupt möglich zu sagen, dass das Wort, das kein Ende hat, vor den Zeiten gezeugt und eines Wesens mit dem Vater ist, von einer Frau in der Zeit geboren wurde? Wie kann man sagen, dass Gott geboren wurde, gelitten hat und gestorben ist, wenn schon die Eigenschaften, mit denen die Göttlichkeit definiert wird, im Gegensatz zu diesen menschlichen Eigenschaften stehen? Das Wort „Theotokos“ provoziert diese und ähnliche Fragen, und in der einen oder der anderen Weise hat sie Proklos in seiner Predigt berücksichtigt. Eines der auffälligsten Charakteristika des Textes ist, dass das Wort „Schoß“ sowohl explizit als auch metaphorisch in manchen bildlichen Ausdrücken als Epitheton Marias vorkommt.

Proklos definiert nicht explizit den Terminus „Theotokos“, obwohl es ihm eigentlich darum geht, den Inhalt dieses Begriffes zu beschreiben. Das

---

[27] Dieser Meinung sind auch Holum (155) und McGuckin (30).
[28] Vgl. McGuckins ausführliche Erklärung, ibid. 138ff.

Wort „Theotokos“ kommt im Text nur ein einziges Mal ganz am Ende der Predigt vor und nur als Epitheton – alles das, was Proklos vorher dargestellt hat, sieht er als ein Zeugnis für die „heilige und gottgebärende Maria“.[29] Das Wesentliche seiner Lehre über Maria ist, dass sie untrennbar mit der Christologie verbunden ist: „Gemäß dem Heilsplan gab es nicht, gibt es nicht, wird es nicht einen andern solchen geben als ihn allein, den von der Jungfrau geborenen Gott und Menschen.“[30]

Die Predigt behandelt die Inkarnation. Proklos stellt aber fest, dass ihr Gegenstand die Keuschheit ist.[31] Die Keuschheit gehört in vieler Hinsicht zu dem Thema „der reine Schoß Marias“. Daraus ist zu schließen, dass wirklich die Verkündigung Marias gefeiert wurde. Jedenfalls ist die Jungfrau die Hauptfigur, und der Prediger betont: „Maria, die Heilige, hat uns einberufen.“[32] Wegen des Anfangs der Predigt präsentieren Holum und Constas eine andere Meinung:

> Ein jungfräuliches Fest lädt heute die Zunge zur Lobpreisung ein, Brüder, und das gegenwärtige Fest soll den hier Versammelten Nutzen bringen. …Denn sie hat die Keuschheit zum Gegenstand, und es wird der Stolz des Frauengeschlechtes und der Ruhm des Weiblichen ihretwegen gefeiert, die zu einer Zeit Mutter und Jungfrau ist. … Hüpfe, Natur, und die Frauen werden geehrt! Tanze, Menschheit, und die Jungfrauen werden gerühmt![33]

Nach der Auffassung von Holum und Constas wurde dieses Fest sowohl zur Ehre der Jungfrau Maria als auch zur Feier weiblicher Jungfräulichkeit zelebriert, und weiters vertreten sie die Ansicht, dass Augusta Pulcheria die im Hintergrund stehende Kraft war.[34] Die historische Situation – der Streit zwischen Nestorios und der Augusta Pulcheria, die Asketin war – ist für Holum und Constas Grund dieser Anschauung. Auch ich kann mir vorstellen, dass Proklos, weil er auf der Seite Pulcherias stand, das Frauengeschlecht gerühmt hat. Die Rhetorik, die asketische Frauen lobt, passt gut zur Gelegenheit.[35] Ich finde es aber übertrieben, Pulcheria eine eigene Meinung über diese Streitfragen zuzuschreiben, wie Holum vermutet.[36] Gleichfalls übertrieben finde ich die Interpretation von Constas, es sei

---

[29] 107.25–26.
[30] 105.16–17.
[31] 103.4–5.
[32] 103.11.
[33] 103.4–10.
[34] Vgl. Holum 156, Constas 59–60.
[35] Vgl. L. M. Peltomaa, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (*The Medieval Mediterranean* 35). Leiden–Boston–Köln 2001, 106.
[36] Holum 156.

schwierig, zwischen den Lobpreisungen einerseits an Maria und anderseits an Pulcheria zu unterscheiden.[37]

Danach beginnt ein hochrhetorischer Lobpreis, der vierzehn Epitheta anführt,[38] die in der byzantinischen Hymnographie sehr bekannt sind. Damals aber, in der großen Kirche Konstantinopels, wurden einige von ihnen möglicherweise zum ersten Mal gehört, weil unter ihnen nur drei Metaphern sind, die typologisch auf das Alte Testament hinweisen (Dornbusch, Wolke, Vlies). Dem brennenden Dornbusch als einem Typos Marias begegnet man schon in der Vita Moisis des Gregorios von Nyssa.[39] Über die seltsame Allegorie des Webstuhls des Heilsplanes hat Constas einen ausführlichen Aufsatz verfasst. Er schlägt vor, dass Proklos die Idee aus der Werkstatt kaiserlicher Frauen geholt habe.[40] Ich halte es für möglich, glaube aber, dass die patristische Tradition auf gleiche Weise die Entstehung des „Webstuhls der Inkarnation" beeinflusst hat.[41]

Nach der *laudatio* zeigt Proklos, wer Christus ist, wie er ist, Gott, der Mensch wurde, warum er in die Welt kam und welchen Anteil Maria an der Inkarnation hat. Wie die anderen frühchristlichen Väter sieht auch Proklos in der Inkarnation den Plan Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechtes von den Folgen des Sündenfalls im Paradies, von dem Verderben und dem Tod, die durch Evas Ungehorsam verursacht wurden. Dies geht deutlich aus dem Textteil hervor, in dem Proklos den Grund für die Inkarnation darstellt (V–VII). Er schildert diese Geschichte vom Heilsplan Gottes äußerst emotional, um das Publikum nicht mit der theoretischen Argumentation zu ermüden. Das Publikum war sicher mit Marias bedeutender Rolle im Heilsplan vertraut, weil die Anschauung, dass Marias Gehorsam Evas Ungehorsam wieder gut gemacht hat, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts in den Schriften der christlichen Autoren ständig auftritt.[42] Von diesem Ausgangspunkt gesehen konnte sich die Inkarnation, das Ziel des Heilsplans, erst verwirklichen, als Maria bei der Verkündigung des Engels Gabriel dem Willen Gottes zustimmte: „Ich bin die Dienerin des Herrn."[43] Es ist bemerkenswert, dass Proklos nicht die Schuld Evas betont. An einer anderen Stelle sagt er mit Nachdruck: „Durch Adam waren wir

---

[37] Constas 60.

[38] 103.12–21.

[39] De Vita Moysis II, 39, 17–20, ed. H. Musurillo, in : Gregori Nysseni Opera 7/1. Leiden 1964.

[40] Constas 351.

[41] Ibid. 323–325

[42] Just. Dial. 100, *PG* 6.709, Iren. Haer. 3.22.4, *PG* 7.958–959; vgl. Peltomaa 128–132.

[43] Luk. 1.38.

alle der Sünde verschrieben.“[44] Proklos beschreibt die Begegnung Marias mit Gabriel überhaupt nicht, weist aber mit seiner Antithese „Dienerin und Mutter“ darauf hin.[45] Die Stelle, die beweist, dass Proklos Maria als die zweite Eva betrachtete, lautet: „Denn wo die Schlange ihr Gift durch Ungehorsam einträufelte, dort drang das Wort durch das Gehör ein und schuf belebend den Tempel.“[46] Die Empfängnis durch das Gehör wiederum reflektiert die Spekulationen, wie die Empfängnis physisch stattgefunden haben könne.[47] Zu diesem Thema hat Constas einen hervorragenden umfassenden Aufsatz geschrieben.[48]

Die eigentliche Behandlung der Sache nach der *laudatio* beginnt mit der Frage: „Wer schaute, wer hörte je, dass Gott im Mutterleib unbeschreiblich Wohnung nahm?“ und setzt mit der Feststellung fort: „Den der Himmel nicht fasste, ihn engte der Leib nicht ein.“[49] Hier präsentiert Proklos eine Idee, die auch in den Texten von anderen Gegnern des Nestorios unter den Theotokos-Verteidigern auftritt. Es geht ohne Zweifel um eine zentrale Idee der damaligen Mariologie, deren Entstehung noch unklar ist.[50] Jedenfalls wurde das Paradox „Gefäß des nicht fassbaren Gottes“ (χώρα ἀχωρήτου) zum Epitheton Marias, das in zahlreichen Variationen in Hymnographie und Ikonograpie vorkommt.[51]

Dafür, dass Gott geboren wurde, ist der reine Schoß Marias Beweis. Die christologische Bedeutung davon wird in der folgenden Stelle verdeutlicht: „Nicht wurde er befleckt, als er in einem Leib Wohnung nahm, den er selbst unbefleckt geschaffen hatte. Wäre die Mutter nicht Jungfrau geblieben, so wäre der Geborene bloßer Mensch, und die Geburt nicht über jedem Verstehen; blieb sie aber auch nach der Geburt Jungfrau, so wurde er in unaussprechlicher Weise geboren, er, der auch durch geschlossene Türen ungehindert eintrat.“[52] Dieses Argument betrifft den Bereich des Theotokos-Begriffes, der die Geburt Gottes beinhaltet. Dessen Bedeutung geht aus dem Dokument hervor, das Proklos’ „letztes Wort“ in der nestorianischen

---

[44] 105.2–3.
[45] 103.17.
[46] 103.25–26.
[47] Vgl. den Kontext 107.18–19: „So kam er aus dem Mutterschoß, wie er durch das Gehör hineingekommen war. So geboren, wie empfangen.“
[48] „The Ear of the Body“: The Poetics of Sounds in the School of Proclus, in: Proclus 273–312, vgl. 4–5.
[49] 103.22–23.
[50] L. M. Peltomaa, The Akathistos Hymn and the Mariology of the Council of Ephesus, in: Studia Patristica 35, ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold. Leuven 2001, 304–308.
[51] Peltomaa, The Image, 69–70, 182–183.
[52] 104.2–5.

Kontroverse war, nämlich aus seinem Brief an die Armenische Kirche vom Jahr 435.

Dort wird die Rolle Marias in der Inkarnation in zwei Passagen definitionsmäßig erklärt.[53] Da ist die Idee, dass Gott, der eines ist, beweist Mensch zu sein, damit er aus der Frau geboren wird. Damit, dass er aus der Jungfrau geboren wird, beweist er Gott zu sein. Das Zeichen, das Gott beweist, ist das Wunder *hyper physin*, also ein Wunder, das über die Naturordnung hinausgeht. Den konkreten Beweis für Gott erbringt der reine Schoß, weil die Empfängnis unbefleckt ist, und weil der Schöpfer die Gebärende als Jungfrau bewahrt. Mit anderen Worten: Maria bleibt Jungfrau auch nach der Geburt. Dieses Argument, *virgo post partum* als Resultat der Bewahrung Gottes ist in der Predigt nicht so explizit zu finden. Aber der Ausdruck „Nicht wurde er befleckt, als er in einem Leib Wohnung nahm" entspricht der jungfräulichen Geburt, und der andere Ausdruck „Wäre die Mutter nicht Jungfrau geblieben" entspricht dem Argument *virgo post partum*. Es ist also wahrscheinlich, dass der Begriff „die immerwährende Jungfrau" zu Proklos' Lehre über Maria gehörte.

In der Predigt sind auch vier Lobpreisungen auf den Schoß zu finden: „O Leib, in dem der allgemeine Freibrief verfasst wurde! O Schoß, in dem die Waffe gegen den Tod geschmiedet wurde! O Furche, aus der der Sämann der Natur, einer Ähre gleich, ungesät erspross! O Tempel, in dem Gott zum Priester wurde, ohne dass er seine Natur änderte, vielmehr aus bloßem Erbarmen *nach der Ordnung des Melchisedek*!"[54] Die letzte, die Tempelmetapher, erzürnte Nestorios sehr.[55]

Die Jungfräulichkeit ist die Voraussetzung und Bedingung dafür, dass Gott geboren wird. Das Gebären und die Geburt dagegen gehören zum Menschenleben. In diesem Bereich legt Proklos sein wichtigstes Argument

---

[53] Tomus ad Armenios, ACO 4.2.189.27–30: αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ ἀσχημάτιστος καὶ ἄναρχος καὶ ἀπερίγραπτος καὶ παντοδύναμος λόγος ἐλθὼν ἐσαρκώθη … καὶ λαβὼν τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἐγένετο σὰρξ καὶ ἐτέχθη ἐκ παρθένου, πανταχοῦ βουλόμενος δεῖξαι ὅτι κατὰ ἀλήθειαν γέγονεν ἄνθρωπος. 192.21-5: ἀλλὰ ἀναγκαίως ὁ αὐτὸς θεός τε ὢν καὶ ἄνθρωπος, οὐ διαιρούμενος εἰς δύο, ἀλλὰ μένων εἷς, διὰ μὲν τοῦ ἐκ γυναικὸς γεννηθῆναι δεικνὺς ὅτι ἄνθρωπος, διὰ δὲ τοῦ ἀσυνδυάστως καὶ φυλάξαι τὴν τεκοῦσαν παρθένον μαρτυρόμενος ὅτι ἐστὶ θεός. 193.20–21: ὅπου ὑπὲρ φύσιν ὁ τόκος, ἐκεῖ ὁ τεχθεὶς θεός.

[54] 104.12–16.

[55] „Ich kann nicht akzeptieren, dass Gott Priester wurde, denn wenn Gott sowohl Schöpfer als auch Priester ist, wem wird dann das Opfer der Priester dargebracht?" (*Quia deus pontifex factus est, ferre non possum. si enim deus opifex et pontifex est, cui a pontificibus legatio exhibenda est ?* Nestoriana 338.) Vgl. CONSTAS 67. Unter den Texten von Johannes Chrysostomos (*PG* 64.453–492) ist eine vollständige Predigt des Nestorios über das Hohenpriestertum Christi (Heb. 3.1).

der Soteriologie vor: „Schäme dich doch nicht der Geburtswehen, Mensch! Sie nämlich wurden uns zum Ursprung der Rettung. Wäre er nicht von einer Frau geboren, so wäre er nicht gestorben. Wäre er nicht gestorben, so hätte er nicht durch den Tod den zunichte gemacht, der Macht hat über den Tod; dies ist der Teufel.“[56] Es ist Proklos gelungen, populär auszusprechen, was es in Hinsicht auf die Rettung bedeutet, dass die Basis des Menschseins Christi in Maria liegt. Die Fortsetzung zeigt, dass für Proklos „Fleisch werden“ bedeutet, dass Christus vollständig Mensch wurde, indem er im Schoß der Jungfrau Fleisch annahm: „Hätte er nicht mein Kleid angelegt, so hätte er mich nicht gerettet! Doch indem er im Leib der Jungfrau erschien, bekleidete er sich mit dem Verurteilten; dort vollzog sich der Schaudern bewirkende Wechsel. Er gab Geist und nahm dafür Fleisch an, der selbe durch die Jungfrau und aus der Jungfrau – indem er sie beschattete: durch sie; indem er Fleisch wurde: aus ihr.“[57] Es ist interessant zu bemerken, dass diese Argumentation, die auf Bildsprache basiert, sachlich nicht von der Definition von Chalkedon abweicht.[58]

Es ist typisch für Proklos, sein Gespräch mit Antithesen zu veranschaulichen wie zum Beispiel: „Hätte das Wort nicht im Leib Wohnung genommen, so wäre das Fleisch nicht auf den Thron gesetzt worden. Wäre es für Gott eine Schmach, in den Mutterschoß einzugehen, so wäre es auch für die Engel eine Schmach, dem Menschen zu dienen.“[59] Diese Art Rhetorik pflegt Proklos viel und gerne. Sie ist jedoch auch ein Mittel, den Sachverhalt sehr einfach und deutlich auszusprechen: „Wir verkünden nicht einen vergöttlichten Menschen, sondern wir bekennen einen fleischgewordenen Gott.“[60] Proklos musste einen äußerst schwierigen Sachverhalt beschreiben, noch ohne über eine sachgemäße Terminologie zu verfügen: Er musste die Natur Christi so beschreiben, dass auch die Einheit der Person Christi verständlich wurde. Diesen Zweck erfüllen die Antithesen ausgezeichnet: „Aus der Frau wurde er geboren, nicht purer Gott, nicht bloßer Mensch.“[61] Durch die Gegensätze konnten seine Zuhörer auch die Dimensionen der Sache begreifen, und da verwendet Proklos das Paradoxon: „Wer schaute, wer hörte je, dass Gott im Mutterleib unbeschreiblich Woh-

[56] 104.6–9.
[57] 106.19–22.
[58] ACO 2.1.2.129.26–7: ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. 129.29–30: καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.
[59] 104.19–21.
[60] 104.23–24.
[61] 103.23–24.

nung nahm? Den der Himmel nicht fasste, ihn engte der Leib nicht ein.“[62] Denn das einzige Mittel, das Unbeschreibbare zu beschreiben, ist ja das Paradoxon.[63]

In der homiletischen Tradition nach Proklos begegnet man nicht mehr solcher Rhetorik, wie er sie repräsentiert. Die byzantinische marianische Hymnographie dagegen ist weiterhin – bis heute – von seinem Stil und seiner Metaphorik geprägt. Am stärksten ist sein Einfluss im berühmtesten aller byzantinischen Hymnen, dem Akathistos, zu spüren.[64] Es ist klar, dass Proklos der erste und beste von allen war, die zu seiner Zeit Maria priesen. Die Predigt, die Proklos in Gegenwart des Nestorios hielt, steht im Corpus Proclianum (*PG* 65.680–692) an erster Stelle. Sie ist in einer großen Zahl von Handschriften und in fast allen Sprachen der alten Kirche auf uns gekommen: Griechisch, Lateinisch, Syrisch, Armenisch, Äthiopisch, Georgisch und Slawisch. Im 6. Jahrhundert wurde sie in den dogmatischen Schriften Kaiser Justinians beifällig zitiert. Im 7. und 8. Jahrhundert wurden Exzerpte in den *Hodegos* des Anastasios Sinaites und in das anonyme Florilegium *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* aufgenommen. Im 11. Jahrhundert lauten die Lektionarientitel: „Diese Homilie muss an allen Festen der Heiligen Theotokos gelesen werden“. Die Einleitung der Homilie wurde vertont, und ihr war im byzantinischen *Oktoechos* ein wichtiger Platz zugewiesen.[65] Aus guten Gründen können wir diese Homilie als berühmteste Marien-Predigt der Antike ansehen – so hat auch der große Christologe Alois Grillmeier die Sache gesehen. Er meinte sogar: „Hätte Nestorius genau hingehört, er hätte bei Proklos die Lösung seiner Schwierigkeiten finden können.“[66]

---

[62] 103.22–23.

[63] A. Cameron, The Rhetoric of Paradox, in: Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Berkeley–Los Angeles–Oxford 1991, 154–188.

[64] Peltomaa, Proclus of Constantinople as a Marian Preacher, in: The Image 101–113.

[65] Vgl. Constas 128–129.

[66] A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg–Basel–Wien 1979, 728.

Anhang: Übersetzung der Marien-Predigt des Proklos von Kyzikos von Johannes Koder

Die nachfolgende Übersetzung der berühmten, an Nestorios gerichteten Marien-Predigt folgt dem griechischen Originaltext in der Edition der Akten des ökumenischen Konzils von Ephesos, das im Jahr 431 stattfand[67]*. Ich bemühte mich bei der Übersetzung*[68] *darum, dem griechischen Original in Syntax und Wortfolge möglichst nahe zu bleiben. Die Kapiteleinteilung der folgenden Übersetzung entspricht derjenigen in der Edition; die hier ausgewiesenen Bibelzitate konnten größtenteils von der Edition bzw. von früheren Übersetzungen übernommen werden.*

Predigt des Proklos, Bischof von Kyzikos, verkündigt, als Nestorios in der großen Kirche Konstantinopels residierte

I.

Ein jungfräuliches Fest lädt heute die Zunge zur Lobpreisung ein, Brüder, und die gegenwärtige Feier soll den hier Versammelten Nutzen bringen. Sicher zu Recht! Denn sie hat die Keuschheit zum Gegenstand, und es wird der Stolz des Frauengeschlechtes und der Ruhm des Weiblichen ihretwegen gefeiert, die zu einer Zeit Mutter und Jungfrau ist. Liebe erweckt die Versammlung, denn siehe, Erde und Meer stehen der Jungfrau gewappnet bei: Dieses breitet seinen Rücken ruhig aus unter den Schiffen, jene aber geleitet die Schritte der Wanderer ungehindert. Hüpfe, Natur, und die Frauen werden geehrt! Tanze, Menschheit, und die Jungfrauen werden gerühmt! *Denn wo die Sünde sich häufte, da übertraf sie die Gnade*[69]. Maria, die Heilige, hat uns einberufen, der unbefleckte Schatz der Jungfräulichkeit, das

[67] E. Schwartz (Hrsg.), Acta Conciliorum Oecumenicorum, 1.1.1. Strassburg 1914, 103–107; vgl. *PG* 65, 679–692.

[68] Für die vorliegende Übersetzung wurden die folgenden Übersetzungen verglichen: O. Bardenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit. München 1934, 98–107; A. J. Festugière, Éphèse et Chalcédoine. Paris 1982, 154–160; M. Wiles / M. Santer, Documents in Early Christian Thought. Cambridge 1996, 61–66; J. H. Barkhuizen, Proclus, Bishop of Constantinople. Homilies on the Life of Christ, translated with an introduction and notes (*Early Christian Studies* 1). Brisbane 2001, 63–70; N. Constas, Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity (*Suppl. Vigil. Christ.* 66). Leiden / Boston 2003, mit Nachdruck des griechischen Textes nach Schwartz und mit ausführlichem Kommentar.

[69] Rm 5.20.

geistige Paradies des zweiten Adam[70], die Werkstätte der Einheit der Naturen, der Ort der Feier des Heilsvertrages, das Brautgemach, in dem das Wort sich dem Fleisch vermählte, der beseelte Dornbusch[71] der Natur, den das Feuer göttlicher Wehen nicht verbrannte, die wahrhaft leichte Wolke[72], die den Herrn der Cherubim[73] körperlich emportrug, dank des himmlischen Regengusses das reinste Vlies[74], durch welches der Hirte das Lamm anlegte[75], sie – Dienerin[76] und Mutter, sie – Jungfrau und Himmel, für Gott die einzige Brücke zu den Menschen, der erschütternde Webstuhl des Heilsplanes, an dem in unsagbarer Weise das Kleid der Vereinigung gewebt wurde: Sein Weber ist der Heilige Geist, sein Spinner die von oben herab überschattende Kraft[77], sein Werkstoff Adams altes Vlies, sein Einschlag der Jungfrau unbeflecktes Fleisch, sein Schiffchen die unermessliche Gnade dessen, der es trug, und sein Bewirker das Wort, das durch das Gehör eindrang.

II.

Wer schaute, wer hörte je, dass Gott im Mutterleib unbeschreiblich Wohnung nahm? Den der Himmel nicht fasste, ihn engte der Leib nicht ein, nein, aus einer Frau wurde er geboren, nicht purer Gott, nicht bloßer Mensch, und der Neugeborene erwies die einstige Tür zur Sünde als Pforte des Heils. Denn wo die Schlange ihr Gift durch Ungehorsam einträufelte[78], dort drang das Wort durch das Gehör ein und schuf belebend den Tempel. Von wo der erste Jünger der Sünde[79], Kain, hervorging, von dort erspross samenlos der Erlöser des Menschengeschlechtes, Christus. Der die Menschen liebt, er schämte sich nicht der Geburtswehen der Frau, denn Leben war es, was er bewirkte. Nicht wurde er befleckt, als er in einem Leib Wohnung nahm, den er selbst unbefleckt geschaffen hatte. Wäre die Mutter nicht Jungfrau geblieben, so wäre der Geborene bloßer Mensch und die Geburt nicht über jedem Verstehen; blieb sie aber auch nach der Geburt Jungfrau, so wurde er in unaussprechlicher Weise geboren, er, der auch

[70] Rm 5.14, 1Cor 15.47.
[71] Ex 3.2.
[72] Is 19.1.
[73] Ps 17.10.
[74] Jud 6.37.
[75] Joh 10.11.
[76] Luc 1.38.
[77] Luc 1.35.
[78] Gen 3.6.
[79] Gen 4.1.

durch geschlossene Türen ungehindert eintrat[80], dessen Verbindung der Naturen Thomas laut pries, mit den Worten: *Mein Herr und mein Gott!*[81]

III.

Schäme dich nicht der Geburtswehen, Mensch! Denn sie wurden zum Ursprung unserer Rettung. Wäre er nicht von einer Frau geboren, so wäre er nicht gestorben. Wäre er nicht gestorben, so hätte er nicht durch den Tod den zunichte gemacht, *der Macht hat über den Tod; dies ist der Teufel*[82]. Es ist keine Schmach für den Baumeister, in dem von ihm Gebauten zu verweilen; auch befleckt nicht der Lehm den Töpfer, der erneuert, was er schuf. So befleckt es den Unversehrten nicht, wenn er aus dem jungfräulichen Leib hervorgeht. Denn wie er nicht beschmutzt wurde, als er sie schuf, so wurde er nicht befleckt, als er durch sie hervorging. O Leib, in dem der allgemeine Freibrief verfasst wurde! O Schoß, in dem die Waffe gegen den Tod geschmiedet wurde! O Furche, aus der der Sämann der Natur, einer Ähre gleich, ungesät erspross! O Tempel[83], in dem Gott zum Priester wurde, ohne dass er seine Natur änderte, vielmehr aus bloßem Erbarmen sich *nach der Ordnung des Melchisedek*[84] einkleidete. *Das Wort wurde Fleisch*[85], auch wenn die Juden ungläubig sind vor dem Herrn, der so spricht. Gott nahm Menschengestalt an[86], auch wenn die Heiden über das Wunder spotten. Deshalb ist das Geheimnis *den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit*[87], da das Wunder jedes Denken übersteigt. Hätte das Wort nicht im Leib Wohnung genommen, so wäre das Fleisch nicht auf den Thron gesetzt worden. Wäre es für Gott eine Schmach, in den Mutterschoß einzugehen, so wäre es auch für die Engel eine Schmach, dem Menschen zu dienen[88].

IV.

Er also, der gemäß seiner Natur leidenslos ist, nahm aus Erbarmen tiefes Leid auf sich. Nicht wurde Christus – behüte! – durch Weiterentwicklung Gott, sondern aus Erbarmen Mensch, wie wir glauben. Wir verkünden nicht einen vergöttlichten Menschen, sondern wir bekennen einen fleisch-

---

80 Joh 20.26, Ez 44.2.
81 Joh 20.28.
82 Heb 2.14.
83 Heb 6.20.
84 Ps 109.4, Heb 7.11.
85 Joh 1.14.
86 Phil 2.7.
87 1Cor 1.23.
88 Mat 4.11, Joh 1.14.

gewordenen Gott. Seine Dienerin erhob er zur Mutter, er, der seinem Wesen nach ohne Mutter und gemäß dem Heilsplan ohne Vater ist. Denn wie konnte sonst, gemäß Paulus, der selbe *ohne Mutter und ohne Vater*[89] sein? Als bloßer Mensch nicht ohne Mutter – und er hat eine Mutter! Als purer Gott allein nicht ohne Vater – und er hat einen Vater! So ist nun der selbe als Schöpfer ohne Mutter, als Geschöpf aber ohne Vater.

V.

Achte auch auf des Erzengels Namen! Gabriel hieß er, der Maria die Frohbotschaft verkündete[90]. Wie aber erklärt man Gabriel? *Gott und Mensch*! Da also der von ihm Verkündete Gott und Mensch ist, nahm der Name das Wunder vorweg, um den Heilsplan zu bestätigen. Erfahre die Ursache für seine Ankunft und preise die Macht des Fleischgewordenen! Vielfach hatte sich der Menschen Geschlecht schuldig gemacht und war ratlos ob der Schuld. Durch Adam waren wir alle der Sünde verschrieben, der Teufel beherrschte uns als Knechte, er wies unsere Schuldverschreibungen vor, geschrieben auf unseren vielduldenden Leib. Der böse Fälscher stand da, er drohte uns mit der Schuld und forderte sein Recht ein. So musste eines von beiden geschehen: Entweder musste an allen das Todesurteil vollstreckt werden, da ja *alle versündigt waren*[91], oder ein solcher Ersatz gegeben werden, der eine Freibitte gänzlich rechtfertigte. Ein Mensch konnte nicht Retter sein, denn er unterlag der Schuld; ein Engel vermochte nicht freizukaufen, denn er entbehrte solchen Lösegelds; so musste ein Sündenloser für die Sünder sterben, es blieb nur diese Lösung vom Bösen.

VI.

Was weiter? Er, der jegliche Natur zum Sein hervorgebracht hatte, dem nichts zu gewähren unmöglich ist, er fand für die Verurteilten die Sicherheit des Lebens und eine ganz treffliche Erlösung vom Tod: Er wird Mensch – wie nur er es weiß, denn Worte können das Wunder nicht erklären –, er stirbt in dem, was er wurde, und erlöst als das, was er war, wie Paulus sagt: *In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden*[92]. Welche Tat! Für die anderen bewirkte er die Unsterblichkeit, er selbst war ja unsterblich. Gemäß dem Heilsplan gab es nicht, gibt es nicht, wird es

[89] Heb 7.3.
[90] Luc 1.26.
[91] Rm 3.23.
[92] Eph 1.7.

nicht einen andern solchen geben als ihn allein, den von der Jungfrau geborenen Gott und Menschen: Sein Wert wiegt nicht nur die Masse der Verurteilten auf, sondern steht auch über allen Urteilen. Denn als Sohn bleibt er unverändert im Verhältnis zum Vater, als Schöpfer besitzt er unbeschränkte Macht, als Barmherziger offenbart er unübertroffenes Mitleid, als Hohepriester[93] verfügt er über die Glaubwürdigkeit in der Fürbitte – all dies ist niemals bei irgend jemandem in gleicher oder ähnlicher Weise zu finden. Seht seine Menschenliebe![94] Freien Willens unterwarf er sich dem Urteil, befreite er vom Tod, die ihn kreuzigten, und wandelte das Unrecht der Tötenden zur Rettung der Ungerechten.

VII.

Einem bloßen Menschen also war es nicht gegeben, zu retten, denn er bedurfte des Rettenden gemäß Paulus, der sagt: *Denn alle haben gesündigt*[95]. Die Sünde führte zum Teufel, der Teufel wollte dem Tod überantworten. In die größte Gefahr entwickelte sich unser Schicksal, kein Heilmittel gab es, die beigezogenen Ärzte versagten. Was weiter? Als die Propheten sahen, dass die Verwundung menschliche Kunst überstieg, da riefen sie den Arzt vom Himmel herbei. Und einer sprach: *Neige Deine Himmel, o Herr, und fahre hernieder!*[96] Ein anderer: *Heile mich, Herr, dann werde ich heil!*[97] Ein anderer: *Wecke auf Deine Macht und komm, uns zu retten!*[98] Ein anderer: *Ob Gott wirklich mit den Menschen wohnen wird?*[99] Ein anderer: *Dein Erbarmen eile uns entgegen, Herr, denn wir verarmten gar sehr!*[100] Ein anderer: *Weh, meine Seele, dass der Fromme von der Erde verschwunden und kein recht Handelnder unter den Menschen ist*![101] Ein anderer: *Gott, komm mir zu Hilfe, Herr, eile mir zu helfen!*[102] Ein anderer: *Eine kleine Weile nur, und er, der kommt, wird da sein, nicht bleibt er aus*![103] Ein anderer: *Ich bin verirrt, wie ein Lamm, das verlorenging; suche heim Deinen Knecht, der auf Dich hofft!*[104] Ein ande-

[93] Heb 3.1.
[94] Tit 3.4.
[95] Rm 3.23.
[96] Ps 143.5.
[97] Jer 17.14.
[98] Ps 79.2.
[99] 3Reg 8.27.
[100] Ps 78.8.
[101] Mich 7.2.
[102] Ps 69.1–2.
[103] Hab 2.3, Heb 10.37.
[104] Ps 118.176.

rer: *Gott wird ersichtlich kommen, unser Gott, und er wird sich nicht mehr verschweigen!*[105]

Indessen blickte er, der König von Natur aus, nicht für lange weg von der unterjochten Natur. Nicht überantwortete Gott, der es liebt, barmherzig zu sein, sie am Ende dem Teufel, sondern er kam, der stets Gegenwärtige, er setzte sein eigenes Blut als Lösegeld ein, er gab dem Tod im Tausch für das Menschengeschlecht den Leib, den er von der Jungfrau angenommen hatte, er kaufte die Welt frei von dem Fluch des Gesetzes, indem er den Tod durch den Tod aufhob. Und so ruft Paulus: *Christus hat uns von dem Fluch des Gesetzes losgekauft*![106]

VIII.

Der da loskaufte, war nicht bloßer Mensch, o Jude, denn der Menschen Natur ist von der Sünde unterjocht, doch auch nicht purer Gott, bar jeder Menschlichkeit, denn er hatte einen Leib, o Manichäer! Hätte er nicht mein Kleid angelegt, so hätte er mich nicht gerettet! Doch indem er im Leib der Jungfrau erschien, bekleidete er sich mit dem Verurteilten; dort vollzog sich der Schaudern bewirkende Wechsel. Er gab Geist und nahm dafür Fleisch an, der selbe durch die Jungfrau und aus der Jungfrau – indem er sie beschattete[107]: durch sie; indem er Fleisch wurde: aus ihr.

Wäre ein anderer Christus und ein anderer Gottes Wort, so gäbe es keine Dreifaltigkeit mehr, sondern eine Vierfaltigkeit. Zerreiss nicht das Kleid des Heilsplanes, das oben gewebte![108] Sei nicht des Arius Jünger! Gottlos zerschneidet jener die Wesenheit. Zerreiss nicht die Einheit, damit du nicht von Gott zerrissen wirst! *Wer erschien denen, die in Finsternis und Todesschatten saßen?*[109] Ein Mensch? Und wie denn? Der war doch in der Finsternis, wie Paulus sprach*: Er hat uns aus der Gewalt der Finsternis gerettet*[110], und wiederum: *Einst ward ihr Finsternis*[111]. Wer also erschien? David lehrt es dich mit den Worten: *Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn*![112] O David, sprich es deutlich aus, *ruf aus vollem Hals und halt es nicht zurück! Erheb deine Stimme gleich einer Posaune*[113], sag, wer er ist! Gott,

[105] Ps 49.3.
[106] Gal 3.13.
[107] Luc 1.35.
[108] Cf. Joh 19.23.
[109] Luc 1.79.
[110] Col 1.13.
[111] Eph 5.8.
[112] Ps 117.26.
[113] Is 58.1.

der Herr der Mächte, Gott *der Herr, er ist uns erschienen!*[114] [Denn das Wort ist Fleisch geworden[115].] Die Naturen verbanden sich, doch blieb die Vereinigung unvermischt.

IX.

Er kam, zu retten, doch musste er auch leiden. Wie war beides möglich? Ein bloßer Mensch konnte nicht retten, ein purer Gott vermochte nicht zu leiden. Was weiter? [Der Emmanuel] selbst ist Gott, und er ist Mensch geworden: In dem, was er war, rettete er; in dem, was er geworden war, litt er. Als daher die Kirche sah, wie die Synagoge ihn mit Dornen krönte, da beweinte sie den Frevelmut und sprach*: Töchter Jerusalems, kommt heraus und schaut die Krone, mit der seine Mutter ihn krönte!*[116] Denn der selbe legte die Krone aus Dornen an und hob das Urteil der Dornen auf[117] – der selbe im Schoß des Vaters[118] und im Leib der Jungfrau, in den Armen der Mutter und auf den Flügeln der Winde[119]. Von den Engeln wurde er verehrt[120] und speiste mit Zöllnern[121]. Die Seraphim wagten nicht, ihn anzusehen[122], Pilatus aber, ihn zu verhören[123]. Der Knecht schlug ihn[124], die Schöpfung aber fürchtete ihn. Ans Kreuz wurde er genagelt, doch der Thron nicht entblößt. Im Grab war er eingeschlossen *und den Himmel spannte er aus wie ein Zelt*[125]. Zu den Toten zählte man ihn[126], doch er plünderte Hades. Unten als Betrüger verleumdet, wurde er oben als Heiliger gepriesen.

O Geheimnis! Ich schaue die Wunder und verkünde die Gottheit, ich sehe die Leiden und leugne nicht die Menschheit: Emmanuel öffnete die Pforten der Natur als Mensch, doch nicht sprengte er die Riegel der Jungfräulichkeit als Gott, nein, so kam er aus dem Mutterschoß, wie er durch das Gehör hineinkam. So geboren, wie empfangen – ohne Leiden kam er hinein, unaussprechlich kam er heraus, wie der Prophet Ezechiel sprach:

---

[114] Ps 117.27.
[115] Joh 1.14.
[116] Cant 3.11.
[117] Gen 3.17–19.
[118] Joh 1.18.
[119] Ps 103.3.
[120] Heb 1.6.
[121] Mat 9.10, Mar 2.15.
[122] Is 6.2.
[123] Mat 27.11–14, Mar 15.2–5.
[124] Mat 27.67, Joh 18.22.
[125] Ps 103.2.
[126] Mat 27.63.

Zurück leitete mich der Herr den Weg zu dem äusseren Tor des Heiligtumes, das nach Osten blickt, und es war verschlossen. Und der Herr sprach zu mir: Menschensohn, dieses Tor soll verschlossen bleiben, es soll nicht geöffnet werden. Niemand soll hindurchgehen als der Herr, der Gott Israels, nur er soll hineingehen und herausgehen, und das Tor soll verschlossen bleiben[127].

Seht, ein einleuchtendes Zeugnis für die heilige und gottgebärende Maria! Jegliche Widerrede ende also, und wir wollen durch die Belehrung der Schrift erleuchtet werden, um das Königreich des Himmels zu erlangen in Christus, Jesus, unserem Herrn! Ihm sei Ruhm in alle Ewigkeit, Amen!

[127] Ez 44.1–2.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 97–112

JOHANNES KODER / WIEN

KONJEKTURVORSCHLÄGE ZU HYMNEN DES ROMANOS MELODOS

Günter Prinzing zum 60. Geburtstag

Die Auseinandersetzung mit den Problemen der im Folgenden behandelten Textstellen bei Romanos Melodos[1] ergab sich im Zusammenhang mit der Übersetzung einiger Hymnen in die deutsche Sprache. Den Textstellen ist gemeinsam, dass sie, ausgenommen die unter den Nummern 3 und 13 diskutierten, nur im sogenannten Patmos-Kontakar des 11. Jahrhunderts überliefert sind, den Codices Patmiaci 212 und 213 (P und Q)[2].

1. Auf Adam und Eva (H. 1, Grosdidier de Matons, H. 51, Maas / Trypanis)
In diesem Hymnus lautet das Ende der 17. Strophe in Codex Q:
νῦν ἔγνων, ἄνερ, καὶ ἐπειράθην
ὡς ἄκαιρον δειλίαν ἐκρατοῦμεν· καὶ γὰρ ἐγὼ ἔφαγον
καὶ ζῶσά σοι παρέστην καὶ ἀπέχω τοῦ ξύλου.

Dies bedeutet, dass Q hier nicht nur den Refrain τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον weglässt, sondern zudem von dem metrischen Schema der letzten Zeile im Oikos (es lautet inklusive des Refrains: - ´ - - - ´ - - - ´ - - - ´ - - ´ - -) erheblich abweicht.

---

[1] Zitiert werden die folgenden Textstellen nach J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode, Hymnes, I-V (*SC* 99/110/114/128/283). Paris 1964–1981. Vergleichend werden auch die Ausgabe von P. Maas und C.A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963, und Cantica Dubia. Berlin 1970, sowie die Ausgaben von N.B. Tomadakes u.a., Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ ὕμνοι ἐκδιδόμενοι ἐκ πατμιακῶν κωδίκων, I–IV. Athen 1952–1961, und die von einer italienischen Übersetzung begleitete von R. Maisano, Romano il Melode, Cantici (*Classici Greci, Autori della tarda antichità e dell'età bizantina*), I–II. Turin 2002, herangezogen.

[2] Die Datierung der beiden Handschriften scheint unstrittig zu sein, vgl. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris 1977, 70, sowie die Einleitungen der genannten Ausgaben Grosdidier de Matons I 28f., Maas / Trypanis XXVf., und Tomadakes 2.1 (ausführlich: M. Naumides, S. ε-σμδ, und P. Nikolopulos, S. σνθ-τνθ). – Auf die besondere Problematik des Patmos-Kontakars weist H. Hunger in seiner Rezension der Edition von Grosdidier de Matons, *BZ* 61 (1968) 90–96, hin.

Die Herausgeber Maas / Trypanis und Grosdidier de Matons erkannten, dass die Worte τοῦ ξύλου vom Schreiber irrtümlich hier eingefügt wurden und dass er sie aus der entsprechenden Zeile der vorangehenden 16. Strophe übernahm[3]. Daher eliminierten sie die beiden Worte und fügten den Refrain hinzu (wodurch die Zeile auch metrisch geheilt wurde):

καὶ ζῶσά σοι παρέστην καὶ ἀπέχω <τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον>[4],

was Grosdidier de Matons mit „et je suis là près de toi, bien en vie, et j'en recueille <la vie éternelle>" und Maisano mit „eppure sono viva qui accanto a te e possiedo la vita eterna" wiedergeben.

Inhaltlich geht es hier darum, daß Eva bereits – vermeintlich unbeschadet (ζῶσά σοι παρέστην) – vom Baum gegessen hat und daher nun auch Adam von der Frucht anbietet, die nach den Worten der Schlange (Strophe 14, Z. 6) gottgleich macht. In diesem Aussagezusammenhang passt die bei Romanos sonst zweimal (H. 1.7.2 und 52.20.8) belegte Bedeutung von ἀπέχω („sich enthalten") weder in das in Q überlieferte Textgefüge, noch in das von den Herausgebern rekonstruierte. Daher schlage ich vor, zwar den Text im übrigen in der von Maas / Trypanis und Grosdidier de Matons dargebotenen Form wiederzugeben, ἀπέχω jedoch durch ἐπέχω im Sinne von „etwas behalten", „festhalten an etwas" zu ersetzen. Dieser Konjekturvorschlag wird dadurch gestützt, daß das Verbum ἐπέχειν in dieser Bedeutung bei Romanos auch an einer weiteren Stelle, im Hymnus „Auf alle Märtyrer"[5] begegnet. (An zwei weiteren Stellen wird es im Sinne von „zurückhalten" bzw. „behindern" gebraucht[6].)

Die anlässlich der inhaltlich passenden Änderung von ἀπέχω zu ἐπέχω vermutete Verlesung von ε als α ist in einer Minuskelvorlage des Codex Q im Zeitraum zwischen dem 8. und dem 11. Jahrhundert paläographisch nachvollziehbar[7]. Dies gilt speziell in der Ligatur mit folgendem π am Wortbeginn[8].

---

[3] Dort lautet nämlich die letzte Zeile:
ὡς βρῶσίν σοι παρέσχεν ἡ τοῦ ξύλου <τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον >.

[4] Grosdidier de Matons, H. 1.17, Z. 92 (mit erklärender Fußnote), Maas / Trypanis, H. 51.17, Z. 10. Bei D. Kutrumpas, in: Tomadakes IV 2, 492, lautet der Text: καὶ ἀπέχω τοῦ ξύλου <ὃ παρέχει ζωὴν τὴν αἰώνιον >.

[5] Maas / Trypanis H. 59.1, Z. 4: ἐκκλησίαν ὡς τῆς ἄνω τὸν τύπον ἐπέχουσαν.

[6] Grosdidier de Matons H. 3.12.6 („zurückhalten") und H. 39.16.10 („behindern"); vgl. auch Maas / Trypanis H. 61.16.8 („behindern").

[7] Es dürfte kein Zufall sein, dass in der selben Strophe (H. 1.17.5) das von Q tradierte παρατρέχομεν von Maas / Trypanis und Grosdidier de Matons in παρετρέχομεν geändert wurde.

[8] Vgl. etwa bei E. Follieri, Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti (*Exempla scripturarum*, 4). Vatikanstadt 1969, auf den Tafeln 12–22 (Codices zwischen dem Beginn

Man kann den Text von Hymnus 1.17.7–9 dann folgendermaßen verstehen:

Jetzt habe ich erkannt und erfahren, Mann,
daß unnötige Furcht uns befangen hielt. Denn ich aß davon
und trat doch lebend vor dich hin und halte fest
am ewigen Leben.

2. Auf Joseph (H. 5, Grosdidier de Matons, H. 43, Maas / Trypanis)

Die Brüder des Joseph suchen ihn in Ägypten auf, um eine Getreidespende zu erlangen. Nicht wissend, dass sie vor ihrem Bruder stehen, sagen sie zu ihm über ihren jüngsten Bruder Benjamin, laut Codex Q (19.8):

τοῦ οἴκου σου οὗτος ἐστὶ παραμυθία.

Dieser Vers enthält metrische und inhaltliche Probleme. Die metrische Korruptel heilte Grosdidier de Matons, indem er der handschriftlich tradierten Form <νῦν> voranstellte[9] und so – zudem unter Verdeutlichung des inhaltlichen Zusammenhanges – die korrekte Versform bewirkte: - - ´ - - ´ - - ´ - - - ´ -. Ich würde (unter Weglassung von οὗτος, s. unten) anstelle von νῦν eher ὃς vorziehen, was bei gleich bleibenden metrischen Folgen einen besseren Anschluss an den vorangehenden Vers bewirkt.

Eine inhaltliche Schwierigkeit ergibt sich dadurch, dass mit σου ja Joseph gemeint sein muss und die (tatsächlich gegebene) Blutsverwandtschaft an dieser Stelle des Hymnus noch als unerkannt zu gelten hat, es sei denn, man folgt der Überlegung Grosdidier de Matons (dem dann auch Maisano zu folgen scheint), dass man infolge eines Sklavenverhältnisses der Brüder und des Vaters zu Joseph von einer bestehenden familiären bzw. „häuslichen“ Zusammengehörigkeit sprechen kann. Dies erscheint mir zu weit hergeholt. Krumbacher, der das Problem ebenfalls sah, korrigierte in: τοῦ οἴκου ἡμῶν οὗτος ἐστὶ παραμυθία[10], was inhaltlich besser passt, aber erheblich gegen des Metrum verstößt. Daher schlage ich vor, das σου οὗτος in τοῦ πατρὸς zu verbessern[11]. Der Vater – er wird zuvor in Vers 3 genannt – ist ja der eigentlich durch Benjamin Getröstete, nicht die Brüder. Die metrische Abweichung, die sich durch πατρὸς ergibt, ist geringfügig und begegnet auch in Oikos 33 des selben Hymnus.

---

des 9. und dem Ende des 10. Jahrhunderts) die entsprechenden Ligaturen.– Für freundliche Hilfe bei paläographischen Fragen danke ich Ernst Gamillscheg, Wien.

[9] Ihm schließt sich Maisano II 227, A. 41, an.

[10] K. Krumbacher, Studien zu Romanos. *Sb. ph.h. Kl. Bayer. AW* 1898, 2/1, 69–268, der Hymnus 135ff., zur Stelle: 148.

[11] Der οἶκος τοῦ πατρός ist bei Romanos auch in Hymnos 32.15.4 belegt, wo Jesus die Händler aus dem Haus des Vaters (dem Tempel in Jerusalem) vertreibt.

Text und Übersetzung der Verse 7f. könnten dann lauten:

Μικρότερος δ’ ἡμῶν πάντων ἐστὶ Βενιαμίν,
ὃς τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς ἐστὶ παραμυθία.
Der jüngste von uns allen ist Benjamin,
der Trost im Hause meines Vaters.

3. Stichera auf die Geburt Christi (H. 13, Grosdidier de Matons, H. 83, Maas / Trypanis)

Der Hymnus ist lediglich in den Codices Vallicellianus E 54 (l, s. XI), Vat. gr. 1212 (m, s. XII, nur Oikos 1–7) und Vat. gr. 1531 (o, s. XV/XVI) erhalten. Er feiert den Neugeborenen in der Krippe. Oikos 14.1f. besingt die gleichzeitige Gegenwart Christi in der Krippe und im Himmel, zur Seite des Vaters:

Ῥάμνος θεϊκὸς ἀνακέκλιται ἐν φάτνῃ,
ἄνω σὺν Πατρὶ δοξαζόμενος ἐν θρόνῳ …

Oikos 17 greift den Gedanken im Zusammenhang mit der übernatürlichen Empfängnis der Mutter Gottes erneut auf; 17.3f. lautet (in Codex l):

ὁρῶμεν γὰρ παρθένον ὑπὲρ φύσιν κυήσασαν
ῥάνον ποθεινὸν ἐξ οὐρανόθεν, σύνθρονον Πατρὸς ἐν τοῖς ὑψίστοις.

Grosdidier de Matons und Maisano („Il divino roveto …“[12]) akzeptierten in Oikos 14.1 das Wort ῥάμνος („Kreuzdorn“) und führten es in Oikos 17.4 durch Verbesserung aus der handschriftlichen Form ῥάνον ein, wenngleich Grosdidier das Bild als „sehr bizarr“ erschien[13] – dies zu Recht, denn in den Textstellen der Bibel, die das Wort verwenden[14], ist kein sinnvoller Zusammenhang mit dem Inhalt des Hymnus zu erkennen.

Das Wort ῥάμνος wurde bereits von Pitra als unpassend empfunden, der es im ersten Fall durch ῥάβδος, im zweiten durch ἄρνα ersetzte. Diese Korrekturen erscheinen mir nicht zutreffend, da ῥάβδος (der Stamm Jesse) ja gewissermaßen die Elternrolle hat, aus der Christus (in 17.1 passend als ἄνθος tituliert) sprießt; daher liegt er eben nicht in der Krippe.

Daher schlage ich in beiden Fällen die einfache Verbesserung zu ἀμνός („Lamm“) vor, die inhaltlich passend ist[15] und metrisch insoferne unproblematisch, als der Akzentwechsel von Paroxytonese zu Oxytonese inner-

---

[12] Maisano II 559, mit A. 22, in der unter Verweis auf Ex 3.2 darauf verwiesen wird, dass der brennende Dornbusch zwar meist als Bild Mariens gesehen werde, fallweise jedoch auch die beiden Naturen Christi symbolisiere.

[13] Grosdidier de Matons II 148f., mit app. crit. und A. 1, 150f. mit app. crit. und A. 1.

[14] Jud 9.14–15 (Jotams Fabel), Ps 57.10 (Gericht über die irdischen Richter).

[15] Zum ἀμνός in der φάτνῃ vgl. besonders Johannes Chrysostomos, In mediam pentecosten. *PG* 61.743D/744A.

halb des Hymnus auch an anderer Stelle nachweisbar ist[16]. Die Übersetzung der beiden Textstellen lautet dann:

Oikos 14.1f.:

Das göttliche Lamm liegt in der Krippe
und wird oben auf dem Thron mit dem Vater gepriesen.

Oikos 17.3f.:

Denn wir sehen eine Jungfrau, die das ersehnte Lamm
übernatürlich empfangen hat, vom Himmel, wo es mit dem Vater in der Höhe thront.

4. Auf die unschuldigen Kinder (H. 15, Grosdidier de Matons, H. 3, Maas / Trypanis)

In diesem Hymnus weigern sich die Soldaten des Herodes zunächst, in Bethlehem alle Kinder zu töten, sind aber bereit, die Stadt zu durchsuchen, und sie versichern dem Herodes laut Codex P (5.11f.):

Ἔθος ἦν τῇ Βηθλεὲμ προφέρειν βασιλεῖς· μὴ οὖν προσκρούσης αὐτῇ,
ὅτι τὸ κράτος σου[17] καθαιρεῖται ταχύ.

Die Bedeutung des vorletzten Verses widerspricht inhaltlich dem Refrain und lässt die Aussagen der Soldaten unlogisch erscheinen, da diese sich ja auch im weiteren Verlauf des Hymnus gegenüber Herodes loyal verhalten[18]. Ersetzt man das Verbum προσκρούσης (metrisch gleichwertig) durch πιστεύσης[19], dann ergibt sich folgende, inhaltlich widerspruchsfreie Übersetzung:

Es war Bethlehems Gewohnheit, Könige hervorzubringen; daher glaube ihr nicht,
dass deine Macht bald zuschanden wird!

5. Auf die unschuldigen Kinder (H. 15, Grosdidier de Matons, H. 3, Maas / Trypanis)

Im selben Hymnus widerspricht der Refrain am Ende der neunten Strophe inhaltlich dem Kontext (9.10–12):

Δεῦρο κλαῦσον, Ῥαχήλ, καὶ συνθρήνησον ἡμῖν μέλος ὀδυνηρόν·
ἀντὶ ᾄσματος τερπνοῦ, ἀντὶ ὕμνου γλυκεροῦ προσκομίσωμεν κλαυθμόν,
ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ.

---

[16] Zu Oikos 14.1 vgl. 2.1, 7.1, 9.1, 10.1, 30.1, 32.1, zu Oikos 17.4 vgl. 10.4, 11.4.

[17] σου: τὸ σόν Maisano I 152.

[18] Der Widersprüchlichkeit des Textes waren sich auch Grosdidier de Matons II 211, A. 2, und Maisano I 153 A. 15, bewusst.

[19] Bei Romanos geläufig, z.B. H. 46.6.1: Πῶς δυνήσομαι πιστεῦσαι ὑμῖν;

Denn Rachel würde dann ja aufgefordert, gemeinsam mit den ermordeten Kindern von Bethlehem darüber zu *klagen*, „dass des Herodes Macht bald zuschanden wird“[20].

Nun ist der Refrain in diesem Hymnus nicht einheitlich; er passt sich vielmehr jeweils dem Sinn der Strophen an. Folgende Varianten begegnen: ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ – ὅτι τὸ κράτος σου καθαιρεῖται ταχύ – τὸ κράτος αὐτοῦ καταλυθήσεται ταχύ.

Ersetzt man nun beim Refrain das erste Wort ὅτι durch ὅμως, dann ergibt sich ein zutreffender Sinn, da im Refrain auch diesfalls gewissermaßen ein Ende des Leidens angekündigt wird. Der Ersatz von ὅτι durch ὅμως verändert das Metrum nicht; ὅμως wird zwar meist nachgesetzt, doch ist es auch an erster Stelle möglich, insbesondere bei Romanos[21].
Durch ὅμως τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ ergibt sich die folgende Übersetzung:

Hierher, Rachel, weine und wehklage mit uns in einem Trauerlied!
Anstelle eines Freudengesanges, anstelle eines süßen Hymnus wollen wir eine Klage anstimmen!
Doch bald wird seine Macht zuschanden.

6. Auf die Samaritanerin (H. 19, Grosdidier de Matons, H. 9, Maas / Trypanis)

In diesem Hymnus lautet der Beginn der 13. Strophe in Codex Q (13.1–3):

Μισήσωμεν τὰ εἴδη τὰ τῆς εἰδωλολατρίας·
ἡ ἐξ ἐθνῶν νυμφευθεῖσα ὡς πικρὰν ἀποστρέφεται
καὶ ἀρνεῖται τὴν †ἀμείνην†, ὅ ἐστὶ ῥίζα γλυκεῖα.

Grosdidier de Matons[22] stimmt Maas / Trypanis zu, die zu dieser – metrisch nicht auffälligen – Textstelle „ἀμείνην non intellegitur“ vermerken, und verweist auf den (vermutlich pseudepigraphen) Hymnus „Auf den hl. Basileios“ mit der Textstelle: τὸ σκότος ἀπελαύνων τῆς πολυθέου †ἀμοινῆς† [23]. Am Rande erwägt (und verwirft) er weiters einen etymologischen Zusammenhang mit hebräisch *ʾemûn* (= πίστις) oder lateinisch *amoenus*. – H.

[20] Der Widersprüchlichkeit des Textes waren sich auch Tomadakes, Grosdidier de Matons II 217, A. 1, und Maisano I 157 A. 29, bewusst. Ersterer änderte den Text zu κράτος ἡμῶν, Grosdidier setzte seine (inhaltlich widersprüchliche) Übersetzung in *cruces*, Maisano übernahm den Text von Grosdidier, übersetzte jedoch inhaltlich sinnvoll (und meinem Konjekturvorschlag entsprechend): „Ma il suo potere sarà presto annientato“.

[21] Vgl. LSJ 1230a, sowie Romanos, H. 1.2.7, 8.5.5, 8.12.3, 8.19.3, 9.7.7, 17.6.3 et passim.

[22] Ebd. II 342f. A. 1.

[23] H. 82 (Maas / Trypanis 86).2, Z. 2.

Hunger schlug vor, τὴν ἀμείνην durch ἀλλὰ μένει zu ersetzen[24]; an anderer Stelle sprach er (mit Grosdidier) von einer „gut schmeckenden, aber giftigen Wurzel oder Pflanze"[25]. A. Basilikopulu[26] verbesserte ἀμείνην zunächst in ἀπάτην, welche Konjektur sie aber später wieder zurückzog[27]. R. Maisano schließlich setzt in den Text τὴν ἀμύνην, was er mit „le proprie credenze" übersetzt[28].

Betrachtet man den Kontext, so stellt man fest, dass Romanos in der vorangehenden zwölften Strophe die Samariterin, die sich fünf Männern hingegeben hatte und nun keinen Mann hat, mit der Kirche vergleicht, die fünf Hauptfehler unter den zahlreichen Irrtümern der Götzenanbeter verließ, und sich dem einen Herrn (δεσπότης) vermählte, der aus den Wassern (ἐξ ὑδάτων) kam. In Oikos 13.2–3 wird dieses Bild in Hinblick auf die Samariterin weiter entwickelt: Sie lehne nun die † ἀμείνην † als bitter ab, obwohl dies doch eine süße Wurzel sei[29]. Das Bild der bitteren Wurzel, die „alle vergiftet", entstammt dem Hebräerbrief (12.15) bzw. dem Deuteronomion (29.17); Romanos bezog sich vielleicht auch auf eine Passage bei Johannes Chrysostomos[30].

Welche textnahen Verbesserungsmöglichkeiten bieten sich an? Romanos könnte bei dem Komparativ ἀμείνων / ἄμεινον die Endungen durch diejenigen der vokalischen Deklination ersetzt haben, also ἄμεινος / ἀμείνη / ἄμεινον. Doch lässt sich eine solche Vertauschung weder bei Romanos noch bei anderen frühbyzantinischen Autoren nachweisen[31], weshalb sie unwahrscheinlich ist. Eine orthographisch und lautlich naheliegende Konjektur würde zu dem Substantiv ἀμύνην führen, das zweimal bei Johannes Lydos belegt ist[32], doch ist diese Erklärungsmöglichkeit wegen der inhaltlichen Sinnlosigkeit ihrer Grundbedeutungen („Verteidigung, Abwehr") zu ver-

---

[24] In seiner Rezension in *BZ* 57 (1964) 440.

[25] In seiner Rezension in *BZ* 61 (1968) 94.

[26] A. Basilikopulu, in: Tomadakes, 2.2, 298 (H. 26), mit dem Vermerk: „ἀ(πάτην) [pro πλάνη v. 229] Tomadakis supponet".

[27] In ihrem Artikel Ῥωμανικὰ σύμμεικτα. *Athena* 59 (1955) 78–85.

[28] Maisano I 262f.; vgl unten, A. 33.

[29] Der bildhafte Gebrauch des Kontrastes süß / bitter, im Zusammenhang mit Pflanzen und Wurzeln begegnet bei Romanos häufig, vgl. bes. H. 6.5.3f. (πικρὰ φάρμακα – γλυκέα τραύματα), 33.12.7 (γλυκύτατος μασθός – θηλὴ πικρά), 38.12.7f. (Trotz der στελέχη πικρά konnten wir den γλυκασμός nicht ändern) und 38.15.6–8 (παρεπικράνθημεν, doch durch das Kreuz wurde die Erde γλυκεῖα).

[30] In epistulam ad Hebraeos, *PG* 63.213CD.

[31] Überprüft anhand der Lexika LSJ, Lampe und LBG, sowie des TLG.

[32] TLG E: Johannes Lydos, De mag. 242.3, 252.11, demgegenüber ἄμυναν passim, einmal auch bei Johannes Lydos: Ost. 48.15.

werfen[33]. Weiters findet sich in einem Galenischen Traktat die Beschreibung eines heilsamen Krautes namens ἄμι[34], das unter anderem als γευομένοις ὑπόπικρόν τε καὶ δριμύ charakterisiert wird. Abgesehen davon, dass dieses Kraut tatsächlich bitter ist (während die Samaritanerin ein vermeintlich bitteres zurückweist), würde der Akkusativ ἄμιν ein metrisches Problem schaffen.

Sucht man nach Alternativen, die mit „süßen Wurzeln“ in einen Zusammenhang zu bringen sind, so findet man einen Hinweis auf eine süße Pflanze im Kommentar des Eustathios von Thessalonike zur Geographie des Dionysios Periegetes. Hier heisst es in einem Bericht über ein Zuckerrohr, den nach dem Roten Meer (Ἐρυθραῖος ὠκεανός) benannten Ἐρυθραῖος κάλαμος, dass die ῥίζαι καλάμων μεγάλων γλυκεῖαι καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ ἑψήσει seien[35]. Da auch καλάμη in der Bedeutung Stiel, Stoppel, Stengel oder Rohr[36] belegt ist, könnte man an ursprüngliches καλάμην denken, das durch Verlesung, möglicherweise über eine Zwischenstufe καλαμίνην[37] zu ἀμείνην wurde. Doch ist zu bedenken, dass καλάμη (und κάλαμος) im engeren biblischen Textumfeld nicht als „süße Wurzel“ belegt ist, sondern (meist in *negativem* Symbolzusammenhang) als „Stroh“, „schwankendes Schilfrohr“ oder „(zerbrochener) Rohrstab“, weiters auch „Schreibrohr“ und „Maßstab“[38]. Auch bietet sich eine gedankliche Verbindung zur Schwiegermutter Ruths im Alten Testament an, die nicht mehr *Noemi* heissen will, sondern *Marah* (Πικρά, die „Bittere“)[39], doch wäre diesfalls sowohl der Sinnzusammenhang als auch die sprachliche Texteinbindung schwierig.

Daher ist zu überlegen, ἀμείνην durch ἀκάνθην (aus metrischen Gründen anstelle von ἄκανθαν) oder ἀκάνθιν (für ἀκάνθιον) zu ersetzen. Das Wort ἄκανθα und davon abgeleitete Wörter sind bei Romanos oft belegt[40], darunter auch in inhaltlich vergleichbaren Zusammenhängen[41]. Dies gilt aller-

[33] Daher erklärte auch Maisano 263, A. 46, seine Übersetzung, die auf einer belegten Sonderbedeutung von ἀμύνη beruht.

[34] De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus, unter dem Lemma κη'. Περὶ ἄμεως (Kühn 11, 1826, 824).

[35] Eustathios von Thessalonike, In Dion. Per. 1107.40ff. Die Suche erfolgte mit Hilfe von TLG E.

[36] LSJ 865ab, F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden etc., hrsg. v. E. Kiessling, I. Berlin 1925, 726, nicht bei Lampe, nicht im LBG.

[37] Vgl. LSJ 865b, s.v.

[38] 4Reg 18.21, Is 36.6, Ez 29.6.– Mat 11.7, 12.20, 27.48, Mar 15.19,36, Luk 7.24, 3Joh 13, Apok 11.1, 21.15.

[39] Ruth 1.20.

[40] Laut TLG insgesamt 17 Belege, davon 15 in als echt angesehenen Hymnen.

[41] So z.B. im Hymnus auf die Enthauptung des Täufers (Maas / Trypanis 38.17.2f.):
… ἦν γὰρ ἐκ γῆς ἀκανθηφόρου, ῥίζης κακῆς πικρὸν ζιζάνιον
νόσον ἔχουσα θανάσιμον …

dings nicht für ἀκάνθιν, weshalb ich ἀκάνθην vorziehe, wofür es – im Gegensatz zu ἄκανθαν – zwar nur wenige Belege gibt[42], doch entspricht es dem Metrum des Verses. Der inhaltliche Bezug zur Textstelle verstärkt sich, wenn man bedenkt, dass zahlreiche Distelarten genießbare, auch süße Wurzeln haben[43]. Obgleich das folgende Relativpronomen ὃ vielleicht auch auf den gesamten vorangehenden Satz bezogen werden kann[44], ziehe ich daher aus Bedeutungsgründen vor, es durch ἣ zu ersetzen. Text und Übersetzung könnten daher lauten:

ἡ ἐξ ἐθνῶν νυμφευθεῖσα ὡς πικρὰν ἀποστρέφεται
καὶ ἀρνεῖται τὴν ἀκάνθην, ἣ ἐστὶ ῥίζα γλυκεῖα.
Die Vermählte aus heidnischem Stamm weist als bitter zurück
und verweigert sich der Distel, die eine süße Wurzel ist.

7. Auf die Samaritanerin (H. 19, Grosdidier de Matons, H. 9, Maas / Trypanis)

Im selben Hymnus heisst es in der letzten Strophe[45] in Codex Q (22.5):

ἐ[– ´]κοις τοιούτοις καταλιποῦσι πάντα

H. Hunger[46] schlug die Ergänzung ὡς ἔνοικος bzw. ἐνοικικός vor; für letzteres entschied sich auch Maisano[47].

Mir erscheint hier die Ergänzung ἐ[πὶ οἴ]κοις denkbar, da sie dem erhaltenen Textbestand näher ist, als die beiden anderen Vorschläge und auch dem Metrum entspricht. Zudem ist ἐπὶ mit Dativ in entsprechender Bedeutung bei Romanos häufig belegt[48]. Die Übersetzung von Zeile 5ff. der Strophe könnte dann lauten:

Für solche Wohnungen werden sie alles zurücklassen,
Felder, Eltern und ihr Liebstes,
und ich werde ihr Gott sein und ihr Retter aus den Fallstricken,
sie aber mein geheiligtes Volk; eine Behausung werden sie machen
für die ewige und unteilbare
Dreifaltigkeit, die in Fülle dies verströmt:
Jubel und Erlösung!

---

[42] Chronologisch nahestehend Gregor von Nyssa, De anima et resurrectione, *PG* 46.109D.
[43] Zu den als ἄκανθα bezeichneten Disteln vgl. LSJ 47a, s. v.
[44] Vgl. hierzu E. Schwyzer, Griechische Grammatik, 2. Band: Syntax und syntaktische Stilistik (*Handbuch der Altertumswiss*. 2.1.2). München 1950, 639f.
[45] Vgl. zur Stelle Grosdidier de Matons II 352f. A.1.
[46] In seinen Rezensionen in *BZ* 57 (1964) 441 und *BZ* 61 (1968) 94.
[47] Maisano I 270f. und 79.
[48] H. 2.8.5, 5.22.9, 8.22.6, 26.17.2, 30.15.3, 34.19.6, 54.2.7.

8. Auf die Vermehrung der Brote (H. 24, Grosdidier de Matons, H. 13, Maas / Trypanis)

In diesem Hymnus sorgen sich die Apostel um die Versorgung der Massen in der Wüste und sprechen, laut Codex Q (10.1–7):

Ἀλλά, κύριε, ὁρῶμεν νυνὶ πῶς στέργουσί σε οἱ ἄνθρωποι,
ἀντὶ πάσης οὗτοι τρυφῆς τοὺς λόγους ἀγαπῶντες·
ἂν γένηται δὲ ἑσπέρα καὶ μέλλουσιν ὑποστρέφειν,
ὄρος μὲν οὐδεὶς ἄρτων ἐστὶν ἐν ἐρήμῳ
καὶ πίπτουσιν εἰκὸς ἀσιτίαν οὐ φέροντες.
Ἀπόλυσον αὐτούς· σφόδρα γὰρ μεριμνῶμεν·
ἀπέλθωσιν, ὠνήσωνται τροφὰς πρὸ τῆς ἑσπέρας·

Hier ist in Z. 4 entweder ὄρος oder οὐδείς zu korrigieren. Da „kein Berg von Broten" (ὄρος οὐδὲν ἄρτων) wenig wahrscheinlich ist, entschieden sich Maas / Trypanis, Grosdidier de Matons (der auch ὄρος μὲν οὐδέν erwog) und Maisano für πόρος, und Tomadakes für das paläographisch naheliegende ὅρος. (Man könnte eventuell auch τρόπος in Betracht ziehen, das zwei Strophen weiter, in 24.12.5 verwendet wird.)

Aus dem Zusammenhang bietet sich eher πόρος an, da zwar nicht letzteres, aber das Verbum πορίζομαι (bzw. seltener auch πορίζω) in der Verbindung ἄρτον πορίζεσθαι (bzw. πορίζειν) in frühchristlichen Texten häufig belegt ist[49]. Daraus ergibt sich die folgende Übersetzung dieser Verse:

Herr, wir sehen jetzt, wie sich die Menschen Dir zuwenden,
da sie anstatt jeglichen Vergnügens die Worte lieben.
Doch wenn es abend wird und sie heimkehren wollen,
finden sie keine Versorgung mit Broten in der Wüste
und fallen wahrscheinlich erschöpft nieder, da sie den Mangel nicht ertragen.
Entlasse sie! Wir sind gar sehr in Sorge:
So lass sie gehen, lass sie Nahrung kaufen vor dem Abend!

9. Auf die Auferweckung des Lazarus (H. 26, Grosdidier de Matons, H. 14, Maas / Trypanis)

In Handschrift Q fehlen in Oikos 3.9 zwei oder drei Silben[50]:

Μάρθα < ´ - (-) > καὶ Μαρία πιστῶς[51]
ἐδεήθη μου διὰ Λάζαρον, …

---

[49] Beispiele für ἄρτον πορίζεσθαι: Historia Lausiaca 14.3, Historia monachorum in Aegypto, ed. A.-J. Festugière. Brüssel 1971, 1.199 und 383; für πορίζειν: Theodoretos von Kyrros, Comm. in Isaiam, ed. J.-N. Guinot, I (*SC* 276). Paris 1980, 13.391.

[50] Zum Metrum s. Grosdidier de Matons III 153. Vgl. im selben Hymnus die Oikoi 4.9 und 18.9.

[51] Vgl. Grosdidier de Matons III 158, app. crit.

Wegen des Singulars ἐδεήθη in Z. 10 ist ein weiteres Verbum erforderlich. Maas und Trypanis ergänzen, unter Hinweis auf 26.2.8, ἴδε; Maisano folgte ihnen.

So wie in Oikos 17.10, ὁ τῇ Μάρθᾳ <κλαιούσῃ> εἰπὼν πρὸ μικροῦ …,[52] bietet sich eher die Ergänzung <ἔκλαιε> an[53], die auch deswegen nahe liegt, weil „die Tränen Marias und Marthas“ (Μαρίας καὶ Μάρθας τὰ δάκρυα) im Prooimion des selben Hymnus angesprochen werden und im folgenden zweiten Hymnus auf Lazarus (27) den Refrain bilden. Somit ergibt sich folgende Übersetzung:

Martha weinte und Maria flehte
gläubig zu mir um Lazarus willen, …

10. Auf die zehn Jungfrauen (H. 51, Grosdidier de Matons, H. 48, Maas / Trypanis)

In Handschrift Q lautet das Ende von Oikos 3.10–12:

ὅτι ἐλεύσεται καὶ ἐνδημήσας ἀποκλείσει
τὴν ἁγίαν εἴσοδον < ´ - - ´ > τῶν σημείων < - ´ - >
Ἄνοιξον

Für die beiden Lücken in Z. 11sind folgende, inhaltlich und metrisch passende Ergänzungen denkbar[54]:

τὴν ἁγίαν εἴσοδον. <Ἔκθαμβοι ἐκ> τῶν σημείων <βοῶμεν·>

Zu ἔκθαμβοι in ähnlicher Bedeutung bei Romanos vgl. die Hymnen 39 (Maas / Trypanis).18.1 (… φθονεροὶ ἔκθαμβοι ἐγένοντο) und 59 (Maas / Trypanis).11.1 (… οἱ ὁρῶντες ἐγίνοντο ἔκθαμβοι). – Für βοῶμεν gibt es bei Romanos acht Belege[55].

Unter Berücksichtigung der Ergänzungsvorschläge lautet dann die Übersetzung:

… denn er wird kommen, wird Wohnung nehmen und dann
den heiligen Eingang verschließen. Aufgeschreckt von den Anzeichen lasset uns rufen:
Mach auf!

---

[52] A. Kambylis, *Theol. Literaturzeitung* 92 (1967) 284, schlägt an dieser Stelle die Ergänzung θεϊκῶς vor.

[53] Zur Formulierung im Imperfekt vgl. – abgesehen von der Sinnhaftigkeit – auch H. 51.13.10: Πατέρες ἔκλαιον υἱοὺς καὶ μητέρες σὺν αὐτοῖς …

[54] Zu anderen Ergänzungsvorschlägen von Pitra und Tomadakes vgl. Grosdidier de Matons V 302, app. crit.

[55] H. 9 pr.3, 41 pr.4, 51.4.11,10.11,11.11,16.11,17.11, 52pr.2, sowie Akathistos 17.5.

11. Auf die Neuerleuchteten (H. 52, Grosdidier de Matons, H. 53, Maas / Trypanis)

In Codex P endet die zehnte Zeile der Oikoi 1–8 und 10–22 mit ἡ ἀνάστασις ἡμῶν, des Oikos 9 mit ἡ ἀνάστασις ὑμῶν. Aus inhaltlichen Überlegungen verbessern Maas / Trypanis in Oikos 4–8 ἡμῶν in ὑμῶν, Grosdidier de Matons in Oikos 4 in αὐτοῦ, in Oikos 5–8 in αὐτῶν.

Zunächst ist festzuhalten, dass eine mit Unachtsamkeit des Schreibers zu erklärende, schlichte Verwechslung von ἡμῶν und ὑμῶν unwahrscheinlich ist, da er ja in Oikos 9 – sinngemäß korrekt – ὑμῶν geschrieben hat. Doch scheinen mir die betreffenden Textstellen überhaupt nicht verbesserungsbedürftig, da ich davon ausgehe, dass der Teufel in Oikos 4 lediglich die Zeilen 4–9 spricht und in den Zeilen 10–11 (Refrain) der Berichterstatter (der Chor) antwortet:

Und wer schenkte ihm dies? Gewiss unsere Auferstehung!
Ruhm, Ruhm sei Dir, dass Du daran Gefallen fandest!

In Oikos 5 ist eine analoge Interpretation naheliegend: In Zeile 1–7 ist der Teufel am Wort, ab Zeile 8 erfolgt die Antwort des Berichterstatters. In den Oikoi 6–8, in denen Vorbilder der Taufe im Alten Testament angeführt werden, spricht der Teufel nicht, doch kommt er dann in den Oikoi 9 und 10 noch einmal zu Wort. Ab hier ist auch die Übereinstimmung der Editionen mit Codex P wieder gegeben.

12. Auf jedes Erdbeben und jede Feuerbrunst (H. 54, Grosdidier de Matons, H. 54, Maas / Trypanis)

Der Dichter preist Justinians Neubau der Hagia Sophia und appelliert in Oikos 24 an die Gläubigen, Gott um Hilfe zu bitten und dadurch das Kaiserpaar zu erfreuen. 24.5–7 lauten im Codex Q:

ἵν᾽ ἀξιωθῶμεν θεάσασθαι πᾶσαν πληρωθεῖσαν
< – - ´ - - - ´ - > καὶ βρύουσαν χάριν τοῖς ὁρῶσιν
ἐν λειτουργίαις τε ᾠδαῖς καὶ τοῖς ὕμνοις …

Maas und Trypanis konjizierten τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν. Grosdidier de Matons erwägt mehrere Ergänzungsmöglichkeiten[56], wobei er auch Bezüge zu Stellen des Alten Testaments prüft[57], sich letztlich aber für keine der von ihm diskutierten Varianten entscheidet. Maisano wählte aus seinen Vorschlägen τοῦ θεοῦ ἡμῶν τῆς δόξης und begründet dies mit der textlichen

[56] Vgl. Grosdidier de Matons V 496f. mit app. crit. und A. 5.

[57] Unter diesen scheinen mir freilich Is 6.1 und 1Kge 8.11 kaum einen Bezug zum Hymnus zu haben, und Agg 2.9 zwar zum Kirchenbau zu passen, aber nicht zur konkreten Textstelle.

Nähe zu 1Könige 8.11[58]. Der Bezug scheint mir trotz der vergleichbaren Situation – Einweihung des salomonischen Tempels – zu allgemein. Daher möchte ich vorschlagen, χαρισμάτων ἐκκλησίαν zu ergänzen[59], was sich inhaltlich gut in den Kontext der Zeile fügt. Daraus ergibt sich die folgende Übersetzung:

… auf dass wir für würdig befunden werden zu schauen, wie jede Kirche
erfüllt ist von Gnadengaben und für die Schauenden Gnade verströmt,
in Gottesdiensten, Gesängen und Hymnen,[60] *…*

13. Ein Gebet an Christus und die Theotokos (H. 56, Grosdidier de Matons, H. 84, Maas / Trypanis)

Das Gebet ist in einem einzigen Codex, dem Sabbaiticus 434, überliefert. Es enthält deutliche Anklänge an den Akathistos Hymnos. Da dieser nunmehr vor die Mitte des 5. Jahrhunderts zu datieren ist[61], stellen diese Parallelen kein Argument gegen eine Zuweisung des Textes an Romanos dar, wenngleich die vorliegenden Argumente meiner Meinung nach derzeit keine endgültige Entscheidung zulassen[62].

In Vers 24 wird die Mutter Gottes als προφητῶν καὶ μαρτύρων τὸ σύστημα bezeichnet („Zunft der Propheten und Märtyrer“), was in Bezug auf Maria keinen Sinn ergibt. Grosdidier de Matons erwägt σκίρτημα („exultation“)[63]. Maisano hält am handschriftlich überlieferten σύστημα fest und übersetzt, die unpassende Bedeutung mildernd, mit „concordia dei profeti e dei martiri“[64]. Ich glaube, dass beide Wörter, σκίρτημα und σύστημα, nicht zum Sinn des folgenden Verses passen, und schlage daher – in Anlehnung an Akathistos 7.14 (χαῖρε, στερρὸν τῆς πίστεως ἔρεισμα) – vor, σύστημα durch ἔρεισμα („Stütze“) zu ersetzen, was sinnvoll ist[65]. Daraus ergibt sich die Übersetzung von Vers 24f.:

Stütze der Propheten und Märtyrer
und Hilfe der gesamten Welt!

---

[58] Maisano II 470f. mit A. 52.

[59] Vgl. auch Athanasios, In Psalmos, *PG* 27.580B: πεπλήρωκας τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων τοὺς κατὰ πᾶσαν ὄντας τοὺς ὑπ’ οὐρανόν.

[60] Z. 12 enthält eine Anspielung auf Epheser 5.19f.

[61] Vgl. L.-M. Peltomaa, Zur Interpretation des Hymnos Akathistos. *Byzantium and the North / Acta Byz. Fennica* 8 (1997) 97–106, und dies., The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (*The Medieval Mediterranean*, 35). Leiden / Boston / Köln 2001, hier 113f.

[62] Diskussion bei Grosdidier de Matons V 527ff.

[63] Grosdidier de Matons V 538, A.1.

[64] Maisano II 570f.

[65] Vgl. etwa auch den folgenden Vers 25: καὶ τοῦ κόσμου παντὸς ἡ βοήθεια, mit Akathistos 11.13: χαῖρε, σκέπη τοῦ κόσμου καὶ πλατυτέρα νεφέλης.

14. Auf den von den Aposteln geheilten Lahmen (H. 60, Grosdidier de Matons, H. 39, Maas / Trypanis)

Der Hymnus berichtet in Anlehnung an Kapitel 3 der Apostelgeschichte über die Wunderheilung des lahmen Bettlers am Tempeleingang in Jerusalem durch die Apostel Petrus und Johannes. Am Beginn von Oikos 8 spricht der Bettler die beiden Apostel an, bevor sie in den Tempel eintreten; er sagt (60/39.8.3–4) laut Codex P:

Δότε μοι, ἔλεγε, μι[κρὰν] τροφῆς θεραπείαν·
βλέπω γὰρ ἄνδρας πλουτοῦντας .π̣[...]πὸν ἀδαπάνητον.[66]

Die Textlücke, die im Codex wenig Raum beansprucht und aus metrischen Gründen *eine unbetonte* Silbe enthalten soll, ergänzte P. Colaclides[67] durch π[οτα]πόν, was aus der Sicht der erkennbaren Buchstabenreste im Codex gut passt, und auch vom inhaltlichen Zusammenhang her möglich ist[68], sich aber aus metrischen Gründen nicht empfiehlt.

Daher konjizierte R. Maisano[69] χρηστόν, was metrisch passend ist und auch einen guten Sinn ergibt[70], während die Ergänzung andererseits hinsichtlich des Buchstabenbestandes stärker vom Codex abweicht.

Durchsucht man den Wortbestand des Romanos auf oxytone zweisilbige Substantiva, die auf -πόν enden, so bietet sich m. E. auch die Ergänzung κ[αρ]πόν als „Frucht" im weiteren Sinn, also „Gewinn", „Ertrag" u.ä. an, was metrisch passend ist und lediglich das – ohnedies unsichere – π vor der Lücke durch κ ersetzt.

Vergleichbar ist bei Romanos z. B. eine Textstelle im Bußgebet, H. 55.13.1–4:

Νῦν καιρὸς μετανοίας
τοῖς βουλομένοις τὸ τάλαντον πραγματεύσασθαι·
πανήγυρις ἵσταται, κἀγὼ οὐκ ἐργάζομαι ἵνα λήψομαι
τὸν καρπὸν τῆς ἐργασίας καὶ τοῦ κόπου τὴν ἄνεσιν.
Jetzt ist die Zeit der Reue für die,
die mit ihrem Talent wuchern wollen.[71]
Das Fest ist ausgerichtet, doch ich arbeite nicht dafür,
den Ertrag der Arbeit und das Ende meiner Mühsal zu gewinnen.

---

66 Zitiert nach Maas / Trypanis 306 (Der Hymnus ist in den *Sources Chrétiennes* noch nicht ediert).

67 P. Colaclides, Critical Note on a Line of Romanos. *BZ* 61 (1968) 268f.

68 Colaclides, a.O. 269, übersetzt: „for what abundantly wealthy men have I before me!"

69 Maisano II 144f., mit A. 14.

70 Maisano, a.O., übersetzt: „uomini di una bontà inesauribile".

71 Mat 25.14–30.

Für verwandte oder ähnliche Bedeutungen gibt es in den Werken der Kirchenväter zahlreiche Belege. Als Beispiel sei die Predigt des Johannes Chrysostomos über die Apostelgeschichte angeführt, in der in Kapitel 5 ein dem Hymnus verwandtes Thema behandelt wird, wie nämlich unbemittelte Menschen ihrer Pflicht, bedürftigen Armen zu helfen, nachkommen sollen. Am Beginn dieses Kapitels wird[72] καρπόν bzw. καρπούμενοι in Verbindung mit πλουτοῦντα bzw. πλουτοῦσαν in entsprechendem Sinn verwendet.

Daher bietet sich die folgende Übersetzung der Verse 3–4 an:

Gebt mir eine kleine Spende für Essen!
Ich sehe, ihr Männer seid reich an unerschöpflichem Ertrag!

15. Auf den von den Aposteln geheilten Lahmen (H. 60, Grosdidier de Matons, H. 39, Maas / Trypanis)

Im selben Hymnus vollbringt Petrus unter Mitwirkung des Johannes das Wunder der Heilung des lahmen Bettlers (Oikos 17). Daraufhin fragen (Oikos 18) die in großer Zahl anwesenden Tempelbesucher Petrus, woher er die Gabe und den „unerschöpflichen“ (spirituellen) Reichtum habe, Heilungswunder zu wirken; die Strophe schließt (60/39.18.8–11) laut Codex P:

καὶ πῶς ἐκτήσω ἄθροον πλοῦτον ἀδάπανον;
ὡς ἐν ἰδίοις σεμνύνει τοῖς Ἰησοῦ ταμιείοις·
ὡς ζῶντα τὸν θανόντα γὰρ διαγράφω
τῇ ἐλπίδι τῆς πίστεως.

Da der Sinn der Zeilen 9 und 10 in der vorliegenden Textform nicht klar ist, schlägt P. Maas vor, die beiden Verba finita leicht zu ändern[73], und zwar in σεμνύεις und διαγράφεις. R. Maisano[74] erwägt, das erste ὡς (Z. 9) interrogativ zu verstehen, also den ganzen Satz als eine Frage des Juden, der auch bisher gesprochen hat. Im anschließenden Vers (Z. 10) geht er bei διαγράφω[75] von einer der „geläufigen“ klassischen Bedeutungen aus, nämlich „durchstreichen“. Er übersetzt daher die Z. 9–11 folgendermaßen:

Come puoi pavoneggiarti con i tesori personali di Gesù?
Io escludo che colui che è morto sia vivente
per la speranza della fede!

Die Übersetzung hat den Vorteil, ohne Textveränderungen auszukommen. Meine Bedenken richten sich allgemein gegen den zweimaligen Wechsel der Bezugsperson in zwei Zeilen; während der Jude sonst in der gesam-

[72] Johannes Chrysostomos, *PG* 60.170AB.
[73] Vgl. Maas / Trypanis 309, app. crit.
[74] Maisano II 151, mit A. 30.
[75] Vgl. LSJ 392b und Lampe 346a.

ten Strophe Petrus in der zweiten Person anspricht, wechselt er hier (für eine Zeile) in die dritte Person und anschließend in die erste Person.

Mir erscheint daher in Z. 9 aus dem Kontext ein minimaler Eingriff beim Verbum passender, nämlich der Wechsel in das Medium σεμνύνῃ. Bezüglich der Z. 10 ist zu beachten, dass Romanos das Verbum διαγράφω öfter verwendet und es an allen anderen Stellen[76] eindeutig im Sinne von „beschreiben" einsetzt. Daher ziehe ich diese Bedeutung vor, muss aber dann – wie P. Maas – von einer 2. Person ausgehen [77]. Daraus ergibt sich der folgende Übersetzungsvorschlag (Z. 8–11):

Und wie hast du plötzlich solch unerschöpflichen Reichtum erworben?
Mit Jesu Schätzen verherrlichst du dich wie mit deinen eigenen!
Als Lebenden beschreibst du ja den Verstorbenen
in der Hoffnung des Glaubens!

[76] H. 20.11.6, 22.5.2 und 50.5.8.

[77] Hierbei ist zu bemerken, dass nach Lampe 346a auch medialer Gebrauch des Verbums, also διαγράφῃ, möglich zu sein scheint.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 113–134

CLAUDIA SODE / JENA – PAUL SPECK † / BERLIN

IKONOKLASMUS VOR DER ZEIT?

Der Brief des Eusebios von Kaisareia an Kaiserin Konstantia

Auf verschiedenen Wegen näherten sich die Verfasserin und der Verfasser der Kaisertochter Konstantia und ihrem Mentor Eusebios[1]. Ihre übereinstimmenden Ansichten tragen sie hier vor.

Religionsgemeinschaften tendieren zu einer besonderen Art der Betrachtung der Vergangenheit, die man so umschreiben kann, daß die eigene Meinung immer die richtige ist, die von Anfang an in der jeweiligen Gemeinschaft vertreten wurde. So nimmt es nicht Wunder, daß bilderfreundliche Christen die Bilder des heiligen Lukas wo nicht zu einem unabdingbaren Bestandteil des Glaubens rechnen, sie zumindest aber als Symbol der Wahrheit akzeptieren, während bilderkritische Gläubige natürlich bilderkritische Stimmen als Beleg für ihre Haltung nehmen und überhaupt die Meinung vertreten, daß die Bilderfrage von Anfang an in der Kirche umstritten war. Daß beide Einstellungen zu einer Art „Berufsblindheit“ führen, läßt sich nicht bestreiten.

Als im achten Jahrhundert in Ostrom der sogenannte Bilderstreit ausbrach, war die Situation ähnlich. Beide Seiten, Ikonodule und Ikonoklasten, traten den Nachweis an, daß ihre Meinung von Anfang an in der Kirche herrschte und somit zu Recht orthodox sei. Dabei unterstellen die

[1] Die Verfasserin kam über ihre Arbeit am Horos von 754 (T. Krannich – Chr. Schubert – C. Sode, Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos, nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebius von Cäsarea von A. von Stockhausen [*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 15]. Tübingen 2002) zu dem Thema; s. auch unten Anm. 64. – Der Verfasser hatte sich in letzter Zeit einigen bilderfeindlichen Schriften angeblich aus patristischer Zeit zugewandt, nämlich Asterios von Amaseia auf den Konzilen von 754 und 787. *RHM* 45 (2003) 361–372; Die Johannes-Akten in der Debatte des Bilderstreits, in: Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Kulturgeschichtliche Studien zu Byzanz und zur Byzanzrezeption in den Nachbar- und Nachfolgestaaten, hrsg. von L. Hoffmann. Wiesbaden 2004 (erscheint demnächst), und Neilos von Ankyra über Bilder in Kirchen oder: Ikonoklastische Konzepte für die richtige Kirchenausstattung? (erscheint in den *Acta Byzantina Fennica*, N. S. 2 [2003]), und stieß so auch auf den Brief des Eusebios. Zu früheren Äußerungen des Verfassers zu anderen entsprechenden Autoren s. unten Anm. 4.

Bilderfreunde, daß die Existenz von Bildern natürlich auch deren Verehrung beinhalte[2], während die Ikonoklasten Schwierigkeiten hatten: Da es keine Bilderverehrung gegeben hatte, suchte man vergeblich nach Väterstimmen gegen die Bilderverehrung und mußte sie zu guter Letzt – natürlich *bona voluntate* – erfinden. Nur so kann man all die Texte erklären, die angeblich bereits in patristischer Zeit die Bilderverehrung ablehnen. Nachdem frühere Versuche, diese Texte für unecht zu erklären, an der einhelligen Ablehnung aller Etablierten scheiterten[3], konnte in der letzten Zeit auch der Beweis dafür erbracht werden[4]. Man muß sogar so weit gehen zu behaupten, daß alle Bezeugungen von Bilderkult im Osten vor dem siebten Jahrhundert und Bilderfeindschaft vor dem achten Fälschungen sind[5].

---

[2] Vgl. etwa die Argumentation bei Ioan. Damasc., de imag. (Kotter) I, 51; II, 47.

[3] Zu erinnern ist hier an G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (*Historische Untersuchungen* 5). Breslau 1929, der wegen seines richtigen (!) Beweises, daß die Bilderschriften des Epiphanios von Salamis unecht sind, u.a. von F. Dölger vornehm abgekanzelt wurde; Rez. in *Götting. Gelehrte Anzeigen* 191 (1929), Nr. 8, 353–372; Wiederabdruck in F. Dölger, Paraspora. Ettal 1961, S. 273–292. – Die Ablehnung, die E. J. Martin erfahren mußte, weil er Zweifel an der Echtheit der Bilderschriften des Leontios von Neapolis geäußert hatte, gipfelte bei einem Widersacher in der Bemerkung: „This judgement seems to me perverse." Vgl. P. Speck, Γραφαῖς ἢ γλυφαῖς. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, mit einem Anhang: Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis, in: Varia I (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 4). Bonn 1984, S. 211–272, hier S. 249.

[4] Vgl. Speck, Γραφαῖς ἢ γλυφαῖς, wie Anm. 3; ders., Addendum 1: Die Bilderschriften angeblich des Epiphanios von Salamis, und Addendum 2: Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis, zu: Anthologia Palatina I, 1 und das Apsismosaik der Hagia Sophia, in: Varia II (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 6). Bonn 1987, S. 312–315 und S. 315–322; ders., Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen, in: To Hellenikon. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., Vol. I, Hellenic Antiquity and Byzantium, ed. by J. S. Langdon, St. W. Reinert, J. Stanojevich Allen, Ch. P. Ioannides. New Rochelle, N. Y., 1993, S. 367–383; ders., Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?, in: Varia V (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 13). Bonn 1994, S. 293–309; ders., Adversus Iudaeos – pro imaginibus. Die Gedanken und Argumente des Leontios von Neapolis und des Georgios von Zypern, in: Varia VI (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 15). Bonn 1997, S. 131–176. Weitere s. Anm. 1.

[5] Vgl. P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 10). Bonn 1990, S. 33, Anm. 30: Alle Schriften …, und zwar ausnahmslos alle, die sich mit der Bilderfrage beschäftigen und eine Gegnerschaft gegen die Bilderverehrung postulieren, sind später zu datieren, auch wenn sie ältere Autoren vorgeben, wie Eusebios, Epiphanios, Hypatios von Ephesos oder Leontios von Neapolis. Vgl. auch ders., Bilder und Bilderstreit, in: Varia VII (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 18). Bonn 2000, S. 53–74, hier S. 53 (zuerst in: Byzanz. Die Macht der Bilder. Katalog zur Ausstellung im Dom-Museum Hildesheim, hrsg. von M. Brandt und A. Effenberger. Hildesheim 1998, S. 56–67).

In diesem Rahmen soll jetzt auch der Brief des Eusebios an Konstantia betrachtet werden, der zwar schon immer wieder ausführlich behandelt wurde[6] und kürzlich wieder eine Verteidigung seiner Echtheit erfahren hat[7], der aber dennoch einige Aspekte bietet, die eine erneute Interpretation und Zweifel an seiner Echtheit rechtfertigen.

Dieser Brief des Eusebios ist nicht selbständig erhalten, sondern nur als Zitat in anderen Schriften, nämlich in den Akten des Konzils von 787 und bei dem Patriarchen Nikephoros[8].

Bevor man an eine Interpretation des Briefes herangeht, muß man sich zunächst noch einmal die Überlieferung genau ansehen, denn sie bietet einige Sonderheiten, die bisher nicht beachtet und infolgedessen nicht kommentiert wurden.

In den Akten des Konzils von 787, und zwar im Horos des Konzils von 754, wird (Mansi 13, 313A–D) der Brief des Eusebios an Konstantia zitiert, mit folgender Einleitung: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τοῦ Παμφίλου Εὐσέβιος πρὸς Κωνσταντίαν Αὐγούσταν αἰτησαμένην Χριστοῦ εἰκόνα ἀποσταλῆναι αὐτῇ παρ' αὐτοῦ τοιάδε λέγει· Das Zitat des Briefes besteht aus drei Teilen, die durch die folgenden Worte getrennt sind (313B5f.): καὶ δὴ μετά τινα, und (313B10): καὶ μετ' ὀλίγα[9]. Die Folgerung ist zwingend: Die Väter von 754[10] haben aus dem Brief an Konstantia vermutlich drei Absätze ausgewählt, die ihnen bedeutsam erschienen. Das wäre für sich betrachtet nicht auffallend.

Komplizierter ist die Überlieferungslage bei Nikephoros, der ebenfalls den Brief zitiert und widerlegt und bei dem man weitere Fragmente des Briefes findet[11].

---

[6] Alles bei St. Gero, The True Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia reconsidered. *Journ. Theol. Studies* NS 32 (1981) 460–470, und bei H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Ikonoklasmus (*TU* 139). Berlin 1992, S. 47, Anm. 88; zu Eusebios überhaupt s. S. 47–53, S. 214f. und S. 283–287 (griech. Text). – Thümmel, S. 53, löst den Widerspruch, daß Eusebios sich in dem Brief an Konstantia bilderfeindlich zeigt, sonst aber Bilder erwähnt, damit, daß diese keine Bilder seien, sondern σύμβολα.

[7] Von Stockhausen, Einige Anmerkungen zur Epistula ad Constantiam des Euseb von Cäsarea, Anhang zu Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 92–96. Mit ähnlichen Argumenten plädiert für die Echtheit auch A. J. Sidorov, Poslanie Evsevija Kesarijskogo k Konstancii (K voprosu ob idejnych istokach ikonoborčestva). *VV* 51 (1991) 58–73.

[8] Die Fragmente bei Thümmel, wie Anm. 6, S. 283–287, und bei von Stockhausen, im Anhang zu Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 97–112: Die Fragmente der Epistula ad Constantiam. Einzelheiten s. im folgenden.

[9] Da der Text, den Nikephoros bietet, hier fortlaufend ist, wird diese Lücke von von Stockhausen nicht angezeigt. Richtig abgedruckt bei Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 54. Zum Problem s. auch unten S. 123.

[10] Wenn sie es denn waren; s. unten S. 132 zum Problem.

[11] S. zum folgenden auch CPG 3503.

Die betreffenden Schriften des Nikephoros müssen jede für sich analysiert werden. Als erstes und wichtigstes ist die Schrift *Contra Eusebium* zu betrachten[12]: Hier führt Nikephoros zunächst aus, daß Mamonas (Konstantin V.) aus gefälschten und zugeschriebenen Büchern seine Testimonia bezog, daß er ein Feind der Evangelien war und mit der christlichen Hoffnung nichts im Sinn hatte, daß die Häresie (des Ikonoklasmus) von einem jüdischen Zauberer zu Leon (III.) und Konstantin (V.) gekommen war, daß Konstantin den Schmuck der Kirchen und Weihegaben zerstreute, daß er unter anderem die Mönche in Säcken im Meer versenkte, daß er die heiligen Väter als Zeugen seiner Häresie anführt, daß er den Arianer Eusebios und den Doketisten Epiphanides als seine Lehrer vorstellt und daß Eusebios den Sohn als Geschöpf und Diener des Vaters einführt (S. 373–381, unten). Diese Einleitung, die an anderer Stelle bereits behandelt ist[13], bietet so viele Anstöße, daß man zu der Annahme gezwungen wird, daß sie erst bei der Erstellung des Archetypus der Werke des Nikephoros nach 843 zusammengestellt wurde und manches enthält, was nicht Nikephoros gehört.

Dann (S. 382) heißt es, daß Eusebios, mit dem Nikephoros anfangen will, sicher Arianer und von der Kirche ausgeschlossen war. Er war der schlimmste Feind der Kirche. Seine Äußerungen wurden nun (von den Ikonoklasten) als Grundlage ihrer Lehre genommen, sozusagen als Fundament, und zwar bezogen sie sie aus seinem Brief an die Kaiserin Konstantia, die ihn beauftragt hatte, ihr ein Bild Christi zu schicken.

Die Verleumdungen aber, die er gegen Christus selbst geschrieben hatte, ließen sie weg und verbargen sie, damit nicht wegen der Grobheit der Argumente die anderen Gedanken von den Hörern nicht beachtet würden. So haben sie alles, was offensichlich Gottlosigkeit enthielt, weggelassen. Wir aber müssen, bevor wir uns mit dem Brief selbst (χρῆσις) befassen, jene Dinge vortragen, damit ihre Gottlosigkeit offenbar wird. Denn wenn jemand die ganze Schrift (σύνταγμα) zur Hand nimmt, stößt er immer wieder auf Verleumdungen Christi, die er in den Text eingefügt hat, wo er Christus (S. 383) als zweiten Gott nach Gott aufzeigt und ihn geschaffen sein läßt.

– Hieraus ergibt sich, daß Nikephoros eine Schrift (σύνταγμα) des Eusebios zu widerlegen gedenkt, von welcher der Brief (χρῆσις) an Konstantia nur ein Teil ist. Zwar hätten die Ikonoklasten das meiste der Äußerungen gegen Christus aus taktischen Gründen weggelassen; es werde aber deutlich, daß ihre Christologie eine böse Verleumdung Christi sei. Für Nikepho-

[12] J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense … Sanctorum Patrum I. Paris 1852, Antirrhetica. Contra Eusebium, S. 373–503.

[13] Vgl. Speck, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 277–296.

ros ist somit klar, daß der Teil nicht in Ordnung sein kann, wenn das Ganze zu beanstanden ist. Auf dieser Basis will er seine Widerlegung durchführen.

Zu fragen ist jetzt, wie diese Schrift aussah, in der Nikephoros neben dem Brief auch noch christusfeindliche Äußerungen gefunden hat, die die Ikonoklasten aber weggelassen hätten. Die Antwort auf diese Frage kann hier zunächst nur vorläufig gegeben werden: Die χρῆσις scheint der eigentliche Brief zu sein, wie er in Teilen in den Akten von 787 und auch weiter unten bei Nikephoros vorliegt. Alles andere, was nur Nikephoros vorträgt, müßten dann weitere Teile des σύνταγμα sein. Die Trennung läßt sich allerdings, wie wir sehen werden[14], nicht so sauber durchführen.

In der Absicht, aus dieser Schrift Beispiele zu bringen, fährt Nikephoros dann (S. 387) fort: ἔχει γὰρ ἐπὶ λέξεως ὧδε· Das versteht sich als Anschluß an (S. 383): … καὶ κτίσμα δογματίζων αὐτόν[15].

Auf diese Bemerkung folgen sozusagen als Beispiele sechs Zitate[16], die Nikephoros widerlegt und die zu der allgemeineren Schrift gehören. Das entspricht seiner Ankündigung[17], er wolle Dinge aus der allgemeineren Schrift vortragen, bevor er sich mit dem Brief an Konstantia selbst befasse[18]. Nach der Widerlegung dieser sechs Stellen fährt Nikephoros fort (S. 391): Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν ἐκείνοις. τὰ δὲ ἐνταῦθα οἷα πρὸς τὴν βασιλίδα κατὰ τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ ἱστάμενος γράφει ἀκουσόμεθα. Dazu sagt Nikephoros: ὧν τὰ μὲν πολλὰ διὰ τὴν ἀδολεσχίαν ἀποπεμπόμενοι, ὅσα δὲ προφανῆ τὴν ἀσέβειαν ἔχει παρατιθέμενοι Θεοῦ συναιρομένου διελέγχομεν.

– Hieraus ergibt sich zweierlei. Einmal bringt Nikephoros nicht den ganzen Brief. Das meint wohl in erster Linie die angezeigten Auslassungen[19].

---

[14] S. unten S. 129 und 131.

[15] Der Abdruck, S. 383–386, der Fragmente des Briefes durch Pitra zwischen diesen beiden Stellen darf nicht stören.

[16] Es sind die Fragmente 1–6 bei von Stockausen; Thümmel, S. 282, Z. 1–16; nicht getrennt.

[17] S. oben S. 116.

[18] Weil in dem Parisinus gr. 910, einer von insgesamt fünf Hss., die Pitra benutzte, im Anschluß an das … ἐπὶ λέξεως ὧδε der Titel ἐκ τῆς πρὸς Κωνσταντίαν ἐπιστολῆς Εὐσεβίου τοῦ Ἀρειανοῦ (S. 383) zu lesen ist, glaubte Pitra (S. 387, Anm. 1) und nach ihm H. G. Thümmel, Eusebios' Brief an Kaiserin Konstantia. *Klio* 66 (1984) 210–222, hier 212, die folgenden sechs Zitate stammten aus dem Brief. So werden sie auch von von Stockhausen geführt. Doch steht das im Widerspruch zum Text und scheint ein Fehler der Überlieferung zu sein. Inhaltlich glaubt Thümmel, wie Anm. 6, S. 48, gehören die sechs Zitate insofern dazu, als sie die Verklärungstheologie bieten, die den Sachgrund für die Ablehnung eines Christusbildes im zweiten Teil bildet.

[19] S. oben S. 115 und unten S. 122f.

Dann gehören die sechs Zitate sicher nicht zu dem Brief an Konstantia, sondern stammen aus der schon genannten Schrift, von der Nikephoros nur einen Teil bringen will.

Darauf folgen Stellen aus dem Brief an Konstantia mit langen Kommentaren des Nikephoros. Diese Stellen entsprechen im Prinzip dem Text, wie er in den Akten von 787 vorliegt, trotz Abweichungen, auch im Bestand[20]. Über die Differenzen wird unten mehr zu sagen sein.

Es folgen dann in *Contra Eusebium* weitere Zitate, die Nikephoros widerlegt[21]. Diese Zitate, die ebenfalls mit Bildern zu tun haben, könnten teilweise darauf schließen lassen, daß sie aus dem Brief an Konstantia stammen. Warum sie nicht in dem Brief in dem Umfang, wie er in den Akten von 787 vorliegt, angeführt werden, wird unten geklärt werden können[22].

Schließlich zitiert Nikephoros auch noch in seinem Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή[23] aus dem Brief an Konstantia[24]. Diese Absätze können mit den anderen zusammen behandelt werden.

Zu analysieren und zu interpretieren ist also jetzt zunächst der Brief in dem Umfang, wie er in den Akten vorgetragen wird und auch bei Nikephoros vorliegt, und dann die daran anschließenden Stellen, die nur durch Nikephoros bekannt sind.

(Mansi 13, 313A5–7; nicht bei Pitra in *Contra Eusebium*; Frgm. 7, 3f.; 282, 18f.)[25] Du hast mir über ein Bild (περί τινος εἰκόνος) geschrieben, als ob es eines von Christus sei, und willst, daß Dir ein solches von mir geschickt wird.

– Dieser unvermittelte Anfang des Briefes ist sonderbar. Nun kann man damit argumentieren, daß der Brief sicher eine Einleitung hatte, die bei seiner Anführung als Testimonium weggelassen wurde. Andererseits mag ein solch abrupter Anfang im Stil einer Ethopoiie – um dem Begriff „Fälschung“ zu entgehen – („Was hätte Eusebios geschrieben, wenn Konstantia

---

[20] Thümmel, S. 282f., Z. 18–49; von Stockhausen, Frgm. 7 und 8.

[21] Thümmel, S. 283f., Z. 50–84 (nicht gezählt), und von Stockhausen, Frgm. 9–21.

[22] S. unten S. 129 und 131f.

[23] Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anni 815, ed. J. M. Featherstone (*CCSG* 33). Turnhout/Leuven 1997.

[24] 46, 8–10; 46, 10–23 (= 173, 15–19); 46, 23–25 (= 173, 21–28); dazu auch Frgm. 3 (von Stockhausen) in 46, 28–30; und Frgm. 10 (von Stockhausen) in 46, 24–26; 196, 17f. Vgl. den Quellenindex bei Featherstone, S. 368, und s. auch die Quellen bei von Stockhausen.

[25] Wir zitieren nach Mansi, Pitra, von Stockhausen und Thümmel.

ihn um ein Bild Christi gebeten hätte"?) aber durchaus angebracht sein. Wichtig ist die gespielte staunende Unwissenheit, wonach der Briefschreiber gar nicht weiß, was das Verlangte sein soll. Die Bitte um Zusendung eines Christusbildes wird fast mit Unmut aufgenommen. Das aber heißt, daß der Briefschreiber bisher nicht mit einem solchen Bild konfrontiert gewesen sein will. Daraus müßte man schließen, daß Bilder zur Zeit des Eusebios gerade entstanden waren, das heißt zu Beginn der befreiten, beziehungsweise anerkannten Kirche. Das Bilderproblem hätte demnach also vom Anfang des vierten Jahrhunderts an in der Kirche existert.

Noch etwas ist wichtig: Zur Zeit des Ikonoklasmus werden Bilderverehrung und Bekenntnis zu Bildern in erster Linie mit Frauen in Verbindung gebracht: Man denke an die Kaiserinnen Eirene[26] und Theodora sowie die Frauen, die versuchen, die Herabnahme des Christusbildes an der Chalke zu verhindern[27]. Wichtig ist hier: Konstantia ist eine Frau und eignet sich hervorragend, für Bilderverehrung in Anspruch genommen zu werden.

Schließlich bekommt man Bilder nicht im Krämerladen der Nachbarschaft, sondern von der Kirche[28]. Als Kaiserin aber bittet man einen Erzbischof, der außerdem in guten Beziehungen zu Konstantin dem Großen steht[29]. Das Klischee ist fertig!

(Mansi 13, 313A8f.; Pitra, S. 391, 25–27; Frgm. 7, 4–6; 282, 19f.) Welches sagst Du, und wie soll es beschaffen sein, das Du Bild Christi nennst? Ich weiß nicht, woher Du die Anregung erhalten hast und anordnest, ein Bild Christi zu malen.

---

[26] Schon unter Zeitgenossen ist Eirene die Frau, die in ihrem Bekennertum für die Bilder mit ihrer Charakterstärke alle Männer übertrifft; vgl. P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. München 1978, S. 105–108.

[27] In jüngster Zeit entstehen aus gegebenem Anlaß immer wieder Arbeiten über „Women and Iconoclasm". Als Beispiele: J. Herrin, Women and the Faith in Icons in Early Christianity, in: R. Samuel und G. Stedman Jones, Culture, Ideology and Politics. London 1983, S. 56–83; A. Kazhdan und A.-M. Talbot, Women and Iconoclasm. *BZ* 84/85 (1991/92) 391–408: Es seien gar nicht so viele gewesen. Aber auch die „weibliche Schwäche" (wie in der vorangehenden Anm.) trägt zu dem Bild der Frau als „mutiger Bekennerin" bei.

[28] Konstantin V. soll Mönche verfolgt haben, weil er verhindern wollte, daß sie Bilder anfertigen! Vgl. Speck, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 105, Anm. 211.

[29] Damit ist dann durchaus zu vereinbaren, daß Eusebios Konstantia wohl nicht gekannt hat, was Gero, wie Anm. 6, S. 463f., zu einigen Argumenten nötigt.

– Der zweite Satz (Ich weiß nicht … Christi zu malen) steht nicht in dem Text der Akten. Hier soll also Eusebios ein Bild für Konstantia anfertigen lassen, nicht nur ihr eines besorgen. Da der vorangehende Absatz nicht bei Nikephoros steht, ist dieser Absatz als Anfang des Briefes in der Version des Nikephoros anzusehen. Dieser Anfang (Welches sagst Du … Bild Christi nennst), mit dem Eusebios Konstantia gleich zu Beginn getadelt haben soll, ist aber als Anfang eines Briefes unverständlich. Es müßte etwas anderes vorweggegangen sein, das Nikephoros wegläßt oder das verloren ist, vielleicht der Anfang wie in den Akten. Der Brief könnte aber auch verschiedene Anfänge gehabt haben.

Im übrigen besteht die Aporie des Autors weiter. Er weiß nicht, wie das Bild aussehen soll, das Konstantia sich wünscht. Auch hier findet sich wieder die konstruierte Situation des „Beginns der Existenz von Bildern“ mit allen Problemen und der Beziehung der Kaiserin zum Erzbischof.

(Mansi 13, 313A9–B1; Pitra, S. 392, 1–5; Frgm. 7, 6–9; 282, 21–283, 2) Welches Bild Christi verlangst Du? Das wahre und unveränderliche, das von Natur seine Züge trägt, oder das, das er unseretwegen annahm, als er die Form der Gestalt des Knechtes (τῆς δούλου μορφῆς τὸ σχῆμα) anlegte.

– Der Anfang (Welches Bild Christi verlangst Du?) steht wiederum nicht im Text der Akten. Man könnte den Eindruck gewinnen, als sei der Text des Briefes verschieden redigiert worden.

Das Attribut zu εἰκόνα: φύσει τοὺς αὐτοῦ χαρακτῆρας φέρουσαν, weckt Bedenken: In der folgenden Argumentation wird herausgestellt, daß Christus vor seiner Menschwerdung nicht sichtbar war. Dazu paßt aber nicht, daß man von Christus vor der Menschwerdung ein Bild haben kann, das von Natur seine Züge trägt. Man könnte daran denken, daß hier eine ikonodule Interpolation (Erweiterung) völlig unverstanden in den Text eingefügt wurde oder daß der Text korrupt ist. In diesem Fall könnte man auch eine ungeschickte Beschreibung der νοερὰ ὅρασις vermuten, die dem Menschen erst im Jenseits möglich ist[30].

Im übrigen wundert man sich weiter: Eusebios, der vorher noch nie etwas von einem Bild gehört hat, ist sofort ganz in der Problematik der Darstellung Christi bewandert. Es geht darum, daß es ein „wahres unveränderliches Bild Christi“ gibt, „das seiner Natur entspricht“, nämlich das vor seiner Menschwerdung, das aber von Menschen nicht geschaut werden kann, wie im folgenden ausgeführt wird, und das Bild nach seiner Mensch-

[30] S. unten Anm. 34.

werdung, als er die Gestalt des Knechtes angenommen hatte[31]. Wer die ikondul-ikonoklastische Diskussion des achten Jahrhunderts kennt, wundert sich jedoch nicht[32].

Dieser Gedanke wird jetzt ausgeführt:

(nicht in Mansi; Pitra, S. 398, 3–6, und 402, 15–17; Frgm. 7, 9–12; 283, 24–29) Das Wort Gottes, das auch Gott ist (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ θεός), das die Gestalt des Knechtes annahm, verurteilte in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde die Sünde (Röm. 8, 3), wie der göttliche Apostel sagt. So hat er uns von der alten Bitternis und der Knechtschaft der Dämonen durch sein ehrwürdiges Blut erlöst und befreit.

– Sowohl dieser als auch der vorangehende Absatz, die vielleicht zusammen gehören und die teilweise nicht in den Akten stehen, erregen Verdacht. In der Gestalt des Knechtes, in der Ähnlichkeit des Fleisches hat Christus die Menschen von der Knechtschaft des Alten Testaments befreit. Man kann zwar argumentieren, daß das auch in den Augen der Ikonoklasten (oder älterer Bilderfeinde) stimmt. Dennoch: Die Erlösung der Menschheit durch Christus in der darstellbaren Gestalt des Menschen ist ein Grundpfeiler ikonoduler Theologie. Allerdings ist die Formulierung hier nicht ikonodul, sondern eher ikonoklastisch, möglicherweise um das Hauptargument der Ikonodulen abzuschwächen. Vielleicht sollte der Satz (in einem ursprünglichen Zusammenhang?) besagen: Christus hat als Mensch die Menschen erlöst, er ist aber dennoch nicht darstellbar.

(Mansi 13, 317B1–5; Pitra, S. 403, 27–30; Frgm. 7, 12–16; 283, 26–29) Da Christus nun über zwei Gestalten (μορφαί) verfügt (die Akten einfach: Aber), glaube nicht einmal ich, daß Du betreffs der Gestalt Gottes ein Verlangen hast (περὶ μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς οὐδὲ αὐτὸς ἡγοῦμαί σε ζητεῖν)[33], da Du ja doch von ihm unterwiesen wurdest, daß weder den Vater jemand erkannte außer dem Sohn und daß auch nicht den Sohn wirklich jemand sehen kann, es sei denn der Vater, der ihn gezeugt hat (Matth. 11, 27).

– Das Ende (daß weder den Vater … gezeugt hat) steht nicht bei Nikephoros. Dieser Absatz scheint wieder redigiert zu sein.

---

[31] Thümmel, wie Anm. 6, S. 48, Anm. 89, weist darauf hin, daß hier Christus und sein Bild sprachlich vermischt sind.

[32] Daß Christus auch nach seiner Menschwerdung seine göttliche Natur beibehielt und so nicht dargestellt werden kann, ist z.B. ein Zentralthema des Horos von 754: Mansi 13, 248E–260B; vgl. Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 12–15 und S. 40–43.

[33] Das auch in der Refutatio 46, 8–10.

Der Text besagt, daß weder Gott Vater überhaupt noch Gott Sohn vor seiner Menschwerdung gesehen werden können. Das ist aber in der gesamten Bilderdebatte unstrittig. Dieser Vorstellung entstammt auch die νοερὰ ὅρασις, die den Blick ins Jenseits öffnet. Sie ist bei beiden Parteien vorhanden, wird aber verschieden interpretiert[34].

Der Eusebiosbrief ist insofern interessant, als er in diesem Absatz scheinbar anerkennt, daß der menschgewordene Christus dargestellt werden könnte, ja sogar müßte. Das ist widersprüchlich zum Rest des Briefes und wird ja auch im folgenden widerlegt. Sollte also wiederum eine unüberlegte ikonodule Überarbeitung vorliegen?

Der Text selbst bietet Probleme: Während bei Nikephoros versucht wird, eine Verbindung zum Vorangehenden herzustellen (Da Christus nun über zwei Gestalten verfügt), fährt der Text der Akten einfach mit ἀλλὰ fort. In beiden Fällen könnte man annehmen, daß ein Gedanke ausgefallen ist: Christus hat also zwei Gestalten, eine vor und eine nach seiner Menschwerdung. Sonst wäre der Anschluß nicht logisch. In dem folgenden Satz, der sich mit der göttlichen Natur Christi befaßt (περὶ μὲν τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς οὐδὲ αὐτὸς ἡγοῦμαί σε ζητεῖν), ist das οὐδὲ αὐτὸς nur verständlich, wenn man einen größeren Zusammenhang annimmt, als er heute vorliegt. Warum sollte Eusebios erklären, daß nicht einmal er sich vorstellen kann, daß Konstantia eine Darstellung der göttlichen Natur Christi verlangt? Vorausgesetzt wird jedenfalls, daß Gott auf keinen Fall dargestellt werden kann. Da sind sich beide Seiten einig.

Aus den aufgezeigten Unstimmigkeiten ergibt sich, daß der Text entweder willkürlich verschieden redigiert wurde oder, was wahrscheinlicher ist, einige bisher nicht erkannte Korruptelen hat, die vielleicht sogar auf Verstümmelungen zurückgehen. Vermutlich ist er in den Akten und bei Nikephoros verschieden ergänzt worden. Was wirklich vorgefallen ist, wird sich erst im Laufe der Untersuchung feststellen lassen. Es ist deshalb nicht angebracht, die beiden Überlieferungen, wie sie heute vorliegen, nach Art eines Textes mit Archetypus zusammenzuführen und einen originalen „Brief des Eusebios“ zu rekonstruieren.

In beiden Texten ist jetzt angedeutet, daß etwas ausgelassen ist: Mansi 313B5f.: *καὶ δὴ μετά τινα*[35], und bei Nikephoros (Pitra 403, 31): *καὶ εἶτα*

---

[34] Vgl. P. Speck, Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 2). Bonn 1981, Index s.v.; Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 11.

[35] S. schon oben S. 115.

μικρὸν ὑποβὰς φησίν (so auch Refutatio 46, 10). Wann diese Auswahl getroffen wurde, läßt sich noch nicht sagen.

(Mansi 13, 313B6–10; Pitra, S. 403, 31–404, 1; Refutatio 46, 10–13; Frgm. 8, 2–4; 283, 30–32) Aber Du verlangst sicher nach dem Bild der Gestalt des Knechtes (τῆς τοῦ δούλου μορφῆς … τὴν εἰκόνα) und des Fleisches, das er für uns angenommen hat. Aber auch dieses, haben wir gelernt, ist mit der Ehre der Göttlichkeit (τῇ δόξῃ τῆς θεότητος) vermischt, und das Sterbliche ist von dem Leben durchtränkt (2. Korinth. 5, 4).

– Im ersten Satz fehlt τὴν εἰκόνα bei Nikephoros. Es scheint aber sowohl inhaltlich (es geht um das Bild, auch wenn der Begriff im folgenden nicht mehr vorkommt) als auch grammatisch (ἐπιζητῶ mit Akk.) nötig zu sein.

Es folgt jetzt der schon oben[36] angedeutete Gedanke, daß auch der Mensch Christus weiterhin Anteil an der göttlichen Natur hat, also nicht dargestellt werden kann. Geht man davon aus, daß der Text der bildertheologischen Debatte entstammt, sollen damit die Ikonodulen getroffen werden, deren wichtigstes Argument es ist, daß Christus nach seiner Menschwerdung als vollständiger Mensch natürlich auch dargestellt werden kann. Als biblische Grundlage für den gegenteiligen Nachweis wird die Verklärung Christi genommen werden, wie im folgenden gezeigt wird.

In den Akten folgt die Notiz: καὶ μετ᾽ ὀλίγα[37]: Übersprungen ist wahrscheinlich der folgende Absatz. Doch hat das Schwierigkeiten (siehe gleich unten).

(nicht in Mansi; Pitra, S. 404, 1–9, und 8f.; Refutatio 46, 13–20, und 173, 16f.; Frgm. 8, 4–10; 283, 32–37) Und es ist ja nicht verwunderlich, daß Gott das Wort (ὁ θεὸς λόγος) nach seiner Himmelfahrt so erschien, wo es doch, als es noch unter den Menschen lebte, den wichtigsten seiner Schüler (τοῖς ἐγκρίτοις τῶν ἑαυτοῦ λόγων[38]) den Anblick seiner Herrschaft vorweg anvertraute (προαρραβωνιζόμενος), wobei es die Gestalt des Knechtes veränderte und sie selbst auf dem Berg als über der Natur des Menschen erwies, als sein Gesicht erstrahlte wie die Sonne und seine Kleider wie das Licht (Matth. 17, 1–8).

– Im weiteren Verlauf soll also jetzt bewiesen werden, daß auch die menschliche Gestalt Christi nicht für eine Abbildung taugt, da seine menschliche Natur mit der göttlichen verbunden ist, wie dann weiter ausgeführt wird.

---

[36] S. 120f.

[37] S. oben S. 115.

[38] Pitra, wie Anm. 12, S. 404, Anm. 1, schreibt μαθητῶν nach Nikephoros Gregoras.

Da der Text nicht in den Akten steht und da außerdem die Verklärung gleich noch einmal vorkommt, halten wir es für möglich, daß dieser Absatz ungeschickt interpoliert ist anstelle eines anderen Absatzes, der vorher mit (dem nur in den Akten überlieferten) καὶ μετ᾽ ὀλίγα angedeutet ist, aber nicht mehr vorhanden war.

Hier ist jedoch noch auf ein Problem hinzuweisen: Vertreter der Echtheit des Textes verweisen darauf, daß seine Sprache mit der des echten Eusebios verwandt ist[39]. Dazu gehört ganz besonders das Verb προαρραβωνίζομαι, das sich sonst nur noch bei Eusebios findet[40]. Wir wagen allerdings zu bestreiten, daß das für den Nachweis der Echtheit genügt. Immerhin mag der Autor das Wort anderswoher gekannt oder sogar von Eusebios bezogen haben[41].

(Mansi 13, 313B10–C6; Pitra, S. 405, 10–14; 409, 11–14; 410, 3–6; Refutatio 46, 20–23; 13–20; Ref. 173, 16–19; Frgm. 8, 10–16; 283, 38–43) Wer nun wäre in der Lage, die leuchtenden und blitzenden Strahlen seiner Würde und Ehre (ἀξίας τε καὶ δόξης) mit toten und seelenlosen Farben und Schattenmalereien darzustellen, wo doch nicht einmal die Jünger ihn, der auf solche Art gesehen wurde, anblicken konnten, sondern auf ihr Gesicht fielen und somit bezeugten, daß ihnen der Anblick unerträglich ist. Wenn also seine Gestalt im Fleisch solche Macht hatte – er wurde ja kraft der ihm innewohnenden Gottheit verändert –, was soll man dann sagen, …

– Die Verklärung sieht bei dieser, ihrer zweiten Erwähnung so aus, als würde sie hier zum ersten Mal als Beweis angeführt. Es ergibt sich, daß die Verklärung im vorangehenden Absatz, wie schon vermutet, wohl sekundär ist.

Diese Interpretation der Verklärung (Matth. 17, 1–8) bedarf eines Kommentars. Das Wesentliche ist, daß die drei Jünger den verklärten Christus angeblich nicht anblicken konnten, sondern auf ihr Gesicht fielen. Das ist als Referat von Matthäus falsch. Da haben die Jünger zunächst durchaus den verklärten Christus und Moses und Elias gesehen und wollten ihnen sogar Hütten bauen. Erst als eine Lichtwolke erschien und Gott aus ihr

---

[39] Gero, wie Anm. 6, S. 468f., macht eine Analyse mit dem Ergebnis, der Fälscher müßte schon ein glänzender Kenner von Eusebios' Stil gewesen sein. – Von Stockhausen hat alle Ausdrücke mit Hilfe des TLG verglichen und viele Parallelen gefunden. Das ist größtenteils nicht beweiskräftig, da keine Ausschließlichkeit vorliegt.

[40] Gero, wie Anm. 6, S. 469; von Stockhausen, App. zur Stelle.

[41] Vita Const. I, 3,3, (τὰ πρωτόλεια τῶν ἐπάθλων ἐνθένδε προαρραβωνίζεται) könnte als Vorlage gedient haben.

sprach, fielen sie zu Boden. Der Bericht über die Verklärung beweist also bestenfalls, daß Gott nicht gesehen werden kann. Dennoch muß man das Argument der Verklärung in Zusammenhang sehen mit dem Zustand Christi nach seiner Himmelfahrt, die im folgenden Absatz ausgeführt wird. Wenn man aber beides zusammen nimmt (die Verklärung als Vorankündigung der Himmelfahrt), ist die falsche Interpretation der Verklärung vielleicht gar nicht so auffallend. Möglicherweise ist der Text obendrein aber auch (aber wie?) korrupt. Jedenfalls hat dieses Argument den Ikonodulen Schwierigkeiten auch in Bezug auf die Person Christi bereitet. Nach der Verlesung dieses Absatzes im Horos von 754 (Mansi 13, 313B) hat man insgesamt fünf Spalten (313D–324C) für die Widerlegung aufgewendet. Aber erst Nikephoros[42] macht auf den Widerspruch, wie er oben vorgestellt wurde, aufmerksam.

Mit dieser (falschen) Interpretation des Verklärungsberichts wollten die Gegner der Bilderverehrung zeigen, daß der verklärte Christus göttlich ist und infolgedessen nicht gesehen und nicht dargestellt werden kann. Die Verklärung Christi konnte ja nur stattfinden kraft der ihm innewohnenden Gottheit. Das zeigt insgesamt die Verlegenheit der Ikonoklasten, eine passende Bibelstelle für ihre Behauptung zu finden, daß der Mensch Christus an der Göttlichkeit des Vaters Anteil hatte und daher nicht darstellbar ist[43] (weiteres siehe auch unten).

Tote und seelenlose Farben *vel sim.* gehören ganz wesentlich zum Repertoire des Ikonoklasmus; vergleiche den Horos von 754, Mansi 13, 345C (… ἐν εἰκόσιν ἀψύχοις καὶ ἀναύδοις ἐξ ὑλικῶν χρωμάτων …[44]) und die entsprechende Widerlegung durch Johannes von Damaskos[45].

(Mansi 13, 313C6–D4; Pitra, S. 410, 6–13 (nur bis: Platz genommen hatte); Frgm. 8, 16–24; 283, 41–49) … was soll man dann zu folgendem sagen: Als er die Sterblichkeit abgelegt und das Verderben abgewaschen hatte und dadurch das Aussehen der Gestalt des Knechtes in die Ehre des Herrn und Gottes umgestaltete – nach dem Sieg über den Tod und nach seinem Aufstieg in den Himmel, nachdem er zur Rechten des Vaters auf dem kaiserlichen Thron Platz genommen hatte und in dem unnennbaren und unsagbaren Schoß des Vaters ruhte. Als er aufstieg und sich hinsetzte,

---

[42] Pitra, wie Anm. 12, S. 409, 15–19.
[43] Vgl. schon oben Anm. 32.
[44] Dazu das Anathema 336E: τὸν θεῖον τοῦ Θεοῦ Λόγου χαρακτῆρα δι’ ὑλικῶν χρωμάτων …
[45] Speck, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 217–219.

haben die himmlischen Mächte ihn gepriesen und sagten: Öffnet die Tore, ihr Herrschenden, und öffnet die ewigen Pforten, und der Herr der Ehre wird eintreten.

– Nachdem in dem vorangehenden Text eine Interpretation auf Bilder und Darstellung mehr oder weniger hingebogen wurde, hat der jetzt vorliegende Absatz nichts mit Darstellung zu tun, es sei denn mit der generellen Aussage, daß Gott nicht darstellbar ist (siehe dazu auch gleich im folgenden). Mit Hilfe der Analogie der Verklärung soll also das Wesen Christi nach der Himmelfahrt beschrieben werden. Auch dieser Absatz mag ikonoklastisch sein und die wahre Natur Christi als Gott bestimmen. Dazu könnte man das Argument so zurechtbiegen, daß Christus nach seiner Himmelfahrt wieder ganz Gott ist und nicht – auch nicht rückwirkend zu seinen Lebzeiten – dargestellt werden kann. Doch ist dieses Argument, auch angesichts der Argumente des Johannes von Damaskos in seinen Bilderreden, so schwach und angreifbar, daß wir der Theologie des Briefes, sei es als Eusebios, sei es eines Autors des achten Jahrhunderts, nicht glauben wollen.

Bis hierher liegt also der Brief des Eusebios vor, soweit er sowohl in den Akten von 787 als auch bei Nikephoros greifbar wird. Das Ergebnis der Analyse läßt sich vorläufig so formulieren: Der Text sieht aus wie ein „freier“ Text, den jeder Benutzer nach Gutdünken einführt, benutzt und ändert. Der Brief hat zwar eine „Urform“; sie ist aber nicht mehr zu rekonstruieren, es sei denn willkürlich, indem man alle Fragmente, wie sie auch auftauchen, zusammenstellt[46]. Doch kann diese Zusammenstellung nicht alle Probleme des Textes beseitigen. Zusätzlich zu den Differenzen im Bestand scheint nämlich der Text an manchen Stellen auch korrupt und dann korrigiert oder überarbeitet worden zu sein. Dabei hat man den Eindruck willkürlicher und nicht in beiden Versionen einheitlicher Heilung. Auch die theologische Argumentation bietet Anstößе und Widersprüche und wohl auch ikonodule Zusätze.

Doch zunächst weiter. Die folgenden Stellen aus *Contra Eusebium*, die sowohl von Thümmel als auch von von Stockhausen als Stellen des Briefes des Eusebios angesehen und gedruckt werden, sollen so besprochen werden, als seien sie längere Absätze in der Art, wie Thümmel sie druckt[47]. Wir zitieren hier nur nach Thümmel und von Stockhausen, und zwar fortlaufend.

[46] S. schon S. 122.
[47] Von Stockhausen beläßt sie als Einzelfragmente.

(Frgm. 10, 2–5; Frgm. 11, 2–4; Frgm. 12, 5–10; 283, 50–284, 4) Also ist die so befindliche Gestalt des Knechtes völlig zu seinem unaussprechlichen und unerzählbaren Licht verändert, einem Licht, das ihm als Wort Gottes gebührt, das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und das in kein Menschenherz gelangte. Wie aber könnte jemand zu etwas Unerreichbarem gelangen? Wie könnte jemand von dieser so bewundernswerten und unfaßbaren Gestalt, wenn man diese göttliche und geistige Wesenheit noch Gestalt nennen darf, ein Bild malen? Es sei denn, er macht es ähnlich den ungläubigen Heiden und malt das, was in keiner Weise sich selbst ähnlich ist, wie ein Maler, der nichts Ähnliches malt. So sind auch jene Hersteller von Götzenbildern, wenn sie mal einen Gott, wie sie glauben, mal einen Heroen, wie sie sagen, oder so etwas bilden und darstellen, dabei aber nicht in der Lage sind, etwas Ähnliches zu malen, sondern etwas Fremdes malen und menschenähnliche Gestalten formen.

– Es geht, wohl in Fortsetzung des Briefes, jetzt um die Zeit nach Christi Tod und Himmelfahrt, wo Christus wieder ganz und gar Gott ist und als Licht erscheint. Unter diesen Umständen ist es aber unmöglich, Christus darzustellen. Bis hierher bietet der Gedanke im Verhältnis zu den Argumenten des Briefes nichts Neues. Die Unmöglichkeit aber, Christus als Gott darzustellen, führt zu der Feststellung, daß jeder dementsprechende Versuch nichts anderes ist, als das Verhalten der Heiden, wenn sie ihre Götter darstellen.

Dieses pseudo-apologetische Argument setzt voraus, daß der Unterschied des Götzenbildes zu Bildern von Heiligen oder Christus darin besteht, daß das Götzenbild nicht ähnlich sein kann, weil es ja die Götter nicht gibt, während Christus und die Heiligen wirklich gelebt haben und daher auch ähnlich dargestellt werden können[48]. Im übrigen ist das der Vorwurf, daß die Ikonodulen ja nichts anderes machen als die Heiden, worauf die Ikonodulen antworten, daß ihre Objekte (besonders die Heiligen) ja anders als die Götter der Heiden real und keine Phantasiegespinste sind.

Es ist allerdings festzustellen, daß der Zusammenhang zwischen der Nichtdarstellbarkeit Christi als Gott und Licht und der fehlenden Ähnlichkeit bei Götzenbildern eigentlich unlogisch ist. Es drängt sich der Verdacht auf, daß die Teile nicht zusammen gehören und willkürlich zusammengesetzt sind.

Nun hat A. von Stockhausen in der Absicht, die Echtheit des Briefes weiter zu untermauern, eine Stelle aus der *Praeparatio Evangelica* des Eu-

[48] Auch das geht erst im Zusammenhang mit der Debatte des achten Jahrhunderts; vgl. z.B. Speck, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 363.

sebios herangezogen[49], wo dieser sich mit Porphyrios, Περὶ ἀγαλμάτων, auseinandersetzt und zu dem Schluß kommt, daß die Seele des Menschen und damit auch der Mensch nicht darstellbar ist. So kann auch ein Bild in Menschengestalt nicht Gott wiedergeben. Ein Götterbild in Menschengestalt bildet nur den schlechteren Teil, nämlich den Körper, ab, jedoch ohne sein Leben und seine Seele.

Das aber hat nichts mit den Argumenten unserer Stelle zu tun. Es betrifft ausschließlich Götterbilder, die nicht in der Lage sind, Gott (= Zeus, νοῦς) abzubilden. Es scheint uns fraglich, ob der Verfasser des Textes (also Eusebios) im Sinne der obigen Stelle auch an die Unmöglichkeit der Darstellung Gottes oder Christi als Gott gedacht hat.

(Frgm. 13, 2–4; Frgm. 14, 2–5; Frgm. 15, 3–5; 284, 60–67) Daß das für uns nicht recht ist, das verstehst auch Du, es sei denn, Du sagst, daß Du ein Bild nicht von der in Gott veränderten Gestalt, sondern von der seines sterblichen Fleisches vor der Veränderung von uns verlangst. Ist Dir dabei der Satz entgangen, mit dem Gott bestimmt hat, Du sollst Dir kein Bildnis machen, weder von dem, was am Himmel ist noch unten auf der Erde? Oder hast Du solches nicht[50] in der Kirche oder von jemand anderem gehört? Ist das (verstehe: die Bilder) nicht in der ganzen Ökumene verbannt und weit von den Kirchen vertrieben, und wird nicht von allen laut verkündet, daß es allein uns nicht gestattet ist, so etwas zu machen?

– Der Anfang dieses Abschnitts widerspricht dem oben vorgetragenen Argument, daß auch der Mensch Christus eine göttliche Natur hat.

Im übrigen wird jetzt wieder der Brief an Konstantia aufgenommen. Dazu kommt der Gedanke, daß Konstantia ja gemeint haben könnte, daß sie eine Darstellung von Christus als Mensch haben wollte in dem Sinn, wie die Ikonodulen das verstehen. Nachdem dieser Gedanke oben ziemlich krumm mit Hilfe der Verklärung *ad absurdum* geführt wurde, wird er hier mit dem Bilderverbot des Alten Testaments abgelehnt, das der Empfängerin doch bekannt sein müßte und auch für sie gelte. Das Argument geht etwas an der Sache vorbei, weil das Bilderverbot nichts mit der menschlichen Natur Christi zu tun hat.

Mit der Aussage, daß es allein den Christen nicht gestattet ist, Bilder von Gott oder Christus anzufertigen, ist ein spätantikes Modell vorgestellt, wonach einzig die Christen keine Götterbilder haben, weil sie ja im Gegensatz zu den Heiden ohne Götzenbilder auskommen[51]. Nur indirekt wird auf

[49] Von Stockhausen bei Krannich u.a, wie Anm. 1, S. 91–93.

[50] Im Satz sollte eine Negation ergänzt werden.

[51] Der Gedanke begegnet auch im Horos von 754, Mansi 13, 273B–C; vgl. Krannich u.a., wie Anm. 1, S. 48f. mit Anm. 96.

das frühikonoklastische Argument angespielt, daß die Bilder der Christen eine Wiederaufnahme der heidnischen Götterbilder und von dem Bilderverbot des Alten Testaments betroffen sind[52].

Der Befund ist klar: Die beiden Absätze des Briefes, die nur bei Nikephoros überliefert sind, behandeln die Göttlichkeit Christi auch als Mensch im Zusammenhang mit der Himmelfahrt nach seinem Tode und stellen fest, daß die Verklärung ein Vorläufer davon gewesen ist und daß man Christus infolgedessen nicht darstellen kann. In einem zweiten Schritt geben sie das Bilderverbot des Alten Testaments zu bedenken.

Die Absätze lassen einen gewissen Mangel an Logik erkennen. Die Heranziehung der Götterbilder der Heiden ist argumentativ unsauber, wenn es um die Qualität Christi nach der Himmelfahrt geht, und auch der Hinweis auf das Bilderverbot des Alten Testaments entbehrt der Logik. Sie zeigen in größerem Maße als der eigentliche Brief sehr starke Widersprüche und wohl auch Spuren von Textverderbnis (aufgrund von Verstümmelungen?), die behoben wurden. Vermutlich haben auch diese zwei Absätze ursprünglich zu dem eigentlichen Brief gehört, wurden dann aber im Horos von 754 wegen der Unstimmigkeiten und stärkerer Ergänzungen weggelassen.

Auch die zwei letzten Kapitel gelten im allgemeinen noch als Teile des Briefes, da sie von Nikephoros als solche behandelt werden. Sehen wir sie uns an.

(Frgm. 16, 2–10; 17, 2f.; 18, 2f.; 19, 2–4; 284, 69–76) Eine Frau trug einmal ein Bild von zwei Philosophen herum und sagte, das seien Paulus und Christus. Ich kann dazu nichts sagen, weder woher sie das bekommen hat noch wie sie zu ihrer Meinung kam. Damit aber weder sie noch andere einen Skandal hervorrufen, habe ich das Bild an mich genommen. Ich glaubte, es sei nicht gut, dieses Bild zu zeigen, damit die Leute nicht meinen, daß wir wie die Götzendiener unseren Gott auf einem Bild herumtragen. Jedenfalls höre ich Paulus, wie er uns belehrt, nicht mehr auf das Fleischliche zu achten. Er sagte: Wir haben Christus im Fleisch erkannt, aber erkennen ihn jetzt nicht mehr (2. Korinth. 5, 16).

– Der Autor tut wieder so, als seien wir am Anfang der Bilderverehrung. Die Frau hat nur ein Bild von zwei Philosophen (wohl stehende Figuren) und gibt sie, mangels richtiger Bilder, als Paulus und Christus aus. Eusebios

[52] Vgl. etwa P. Speck, Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus. *BZ* 88 (1995) 148–154.

nimmt ihr das Bild weg, damit es keinen Skandal hervorruft. Umgekehrt ist die Abnahme von Bildern ein Skandal, wie Germanos Thomas von Klaudiupolis zum Vorwurf macht[53]. Diese Geschichte wirkt wie ein Gegenstück zu vielen ikonodulen Legenden: Bilder entstehen durch Betrug, ohne daß Ähnlichkeit vorliegt. Das aber ist primitiv antiikonodul und vielleicht erst neuntes Jahrhundert. Daß Bilderkult als Götzendienst verstanden wird, ist, wie gesagt, üblich.

(Frgm. 20, 2–6; 21, 2–8; 284, 77–84) Symeon Magos soll bei den gottlosen Häretikern, in seelenloser Materie dargestellt, verehrt werden (προσκυνεῖσθαι). Ich selbst habe gesehen, daß der nach der μανία Benannte in einem Bild von den Manichäern herumgetragen wird. Das billige ich nicht. Wenn wir unseren Heiland als Gott bekennen, bereiten wir uns vor, ihn als Gott zu sehen. Wir heiligen unsere Herzen, damit wir ihn sehen können. Selig sind die, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Wenn ihr aber aus freien Stücken vor dem zukünftigen Anblick eures Heilandes die Bilder hochschätzt, welchen guten Maler des Wortes Gottes könnten wir dann wohl finden?

– Hier kommt jetzt der Vorwurf, daß Bilderkult ketzerisch ist. Wichtig ist, daß der Vorwurf des Manichäismus auch gegen die Ikonoklasten erhoben wird[54]. Er wendet sich hier nun umgekehrt gegen die Ikonodulen. Daß Bildern (hier von Ketzern) die Proskynese erwiesen wird, ist für das vierte Jahrhundert sehr sonderbar[55]. Dasselbe gilt schließlich auch für Prozessionen mit Bildern[56].

Der Autor greift dann zu der üblichen ikonoklastischen Ansicht: Den Anblick Christi können wir erst im Jenseits haben. Zum Abschluß wird er ironisch: Wenn ihr aber vorher Bilder Christi wollt, dann braucht ihr einen guten Maler[57].

Gegen Ende (Frgm. 21, 7; 284, 84) macht der Plural der Anrede Schwierigkeiten, da im eigentlichen Brief Konstantia sonst nur im Singular angeredet wird[58]. Die Lösung ist, daß hier wohl kein weiteres Bruchstück des Briefes vorliegt, sondern ein Kapitel antiikonoduler Polemik, das entweder zu der allgemeineren Schrift, dem eingangs behandelten σύνταγμα, gehörte

[53] Mansi 13, 109A.

[54] Vgl. Speck, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 210.

[55] Vgl. etwa Speck, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, Index s.v. Proskynese.

[56] Vgl. Speck, Ich bin's nicht, wie Anm. 5, S. 89–91.

[57] Zu Ironie bei Johannes von Damaskos vgl. etwa Speck, Artabasdos, wie Anm. 34, S. 219.

[58] Vgl. Thümmel, wie Anm. 6, S. 51.

oder an sie angehängt wurde, weil sie Gemeinsamkeiten mit dem Brief zeigte.

Diese beiden Absätze gehörten also wohl nicht zu dem Brief, sondern sie scheinen zu bestätigen, daß die andere Schrift, die Nikephoros widerlegt, der Ausgangspunkt für sie ist.

Insgesamt ergibt sich, daß auf den Brief in dem Umfang, wie er in den Akten überliefert ist, bei Nikephoros zwei Kapitel folgen, die vielleicht auch noch zu dem Brief gehören, und zwei weitere, die kaum etwas mit dem Brief zu tun haben, wohl aber vielleicht mit der von Nikephoros erwähnten allgemeineren Schrift, dem σύνταγμα, woraus auch die Fragmente 1–6 stammen, die er vor dem Brief zitiert. Eine Sicherheit in dieser Frage ist jedoch nicht zu erlangen.

Wenn man sich jetzt den eigentlichen Brief in seinen zwei Versionen ansieht, muß man feststellen, daß es keine einfache und einleuchtende Erklärung für die starken Differenzen, vor allem im Bestand, gibt. Manchmal hat man den Eindruck, als sei der Text verschieden redigiert worden, vermutlich auch, weil er als „freier" Text angesehen wurde. Es gibt auch sichere Interpolationen, wo man manchmal sogar an einen ikonodulen Interpolator denken möchte. Dazu kommt eine im Sinne des Ikonoklasmus unsaubere Argumentation. Anhaltspunkte dafür, daß ein spätantiker Brief vorliegt, finden sich nur ganz wenige, aber auch diese sind nicht zwingend.

Diese vielen Widersprüche und Unstimmigkeiten finden sich in noch stärkerem Maße in denjenigen Kapiteln, die nur bei Nikephoros überliefert sind.

Das alles heißt, daß der Text nicht aus sich beantwortet, was er wirklich ist, auch wenn er immer wieder behauptet, daß er ein Brief des Eusebios an Konstantia sein will. Dem aber widersprechen auf jeder Seite vor allem auch inhaltliche Argumente. Wir müssen also versuchen, andere Kriterien beizubringen.

Nach der Überlieferung wurde der Brief auf dem Konzil von 754 vorgetragen und dann auch auf dem Konzil von 787 im Rahmen des Horos von 754 vorgelesen, worauf eine Widerlegung folgte. Damit stimmt Nikephoros in seiner Einleitung überein, wenn er erklärt, daß die Ikonoklasten – er meint auf dem Konzil von 754 – nur das Testimonium (den Brief) vorgebracht hätten, die übrige Schrift aber (das σύνταγμα) aus verschiedenen Gründen nicht erwähnten. Diese Argumentation ist in sich geschlossen, sie gilt aber nur für den Fall, daß der Brief echt ist oder bereits 754 vorlag.

Daneben muß man aber auch folgendes berücksichtigen: Der Brief an Konstantia findet sich nicht in dem ikonoklastischen Florilegium von 815,

in welchem an sich das Florilegium von 754 wiederholt wird[59]. Das aber könnte bedeuten, daß der Brief auch nicht in dem Florilegium von 754 stand. M. Featherstone[60] versucht eine Erklärung: Man habe den Brief 815 nicht in das Florilegium aufgenommen, weil er 787 viel *furore* erregt hätte[61]. Wahrscheinlicher ist aber, daß der Brief 815 noch gar nicht existierte.

Dann aber besteht die Möglichkeit, daß er 754 gar nicht verlesen wurde und auch in den Akten von 787 interpoliert ist. Das würde zu der bisher nicht notierten Tatsache passen, daß es für die Ikonoklasten von 754 äußerst sonderbar wäre, wenn sie sich bei ihrer ausdrücklichen Liebe zur Orthodoxie ausgerechnet den Text eines Häretikers als Testimonium ausgesucht und ausführlich zitiert hätten.

Der ganze Text wäre also eine Fälschung nach 815, die vielleicht sogar von einem Böswilligen (einem Ikonodulen) vorgenommen wurde. Dabei war der eigentliche Brief in dem Umfang, wie er in den Akten von 787 vorliegt, bereits als „Brief des Eusebios“ hervorgehoben, so daß Nikephoros ihn ganz widerlegte, und dazu die Reste des σύνταγμα, in dem guten Glauben, es sei von 754 und die Ikonoklasten hätten daraus fast alles bis auf den Brief weggelassen[62].

Doch reicht das nicht zur Erklärung: Wenn eine Fälschung nach 815 vorliegt, fragt man sich, wie die Varianten und Widersprüche entstehen konnten. Das geht unseres Erachtens nicht einmal unter der Annahme eines „freien“ Textes.

Eine andere Vermutung liegt näher: Dem Ganzen liegt eine ikonoklastische Schrift aus der Zeit um 754 oder bald danach zugrunde. In dieser Schrift, die den Beweis führen wollte, daß Christus auch nach seiner Menschwerdung nicht dargestellt werden konnte, waren die Argumente, besonders auch hinsichtlich der Verklärung, wohl etwas sauberer und einleuchtender als in unserem Text vorgetragen.

Nun haben wir gerade im achten und neunten Jahrhundert häufig den Fall, daß Texte, die, wie damals noch üblich, auf Papyrus geschrieben waren, nach langer Zeit der Vernachlässigung einer mechanischen Verstümmelung anheim fielen und dann wieder aufbereitet wurden. Das mag für unseren Text besonders gelten, weil man um 815 froh war, einen älteren

---

[59] Vgl. P. Alexander, The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos). *DOP* 7 (1953) 35–66, hier 42f., zu den identischen Testimonien, die schon 754 vorgetragen wurden.

[60] Opening Scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's *Critique* of the Citations from Macarius Magnes. *RÉB* 60 (2002) 65–111, hier 66 mit Anm. 3.

[61] S. oben S. 125 die auffallend lange Widerlegung.

[62] Eine Kenntnis der Akten von 787 wird hier nicht vorausgesetzt.

ikonoklastischen Text mit brauchbaren Argumenten gefunden zu haben. Bei der Arbeit der Entzifferung und Transkription ereignete es sich nun immer wieder, daß dabei eine andere Schrift herauskam als die, die der verstümmelte Text ursprünglich geboten hatte[63]. In diesem Sinn mag nun jemand aus dem verstümmelten Text eine Schrift des Eusebios herausgelesen haben und darin auch einen Brief des Eusebios an Konstantia. Dieser Brief wurde später ein weiteres Mal und abweichend ergänzt. So kann man zu guter Letzt eventuell auch die ikonodulen Überarbeitungen in einem ikonoklastischen Text erklären.

Der Brief wäre jedenfalls als angebliches Testimonium von 754 in die Akten von 787 interpoliert worden und hätte auch im Rahmen der Widerlegung des Horos eine Widerlegung erfahren, die ebenfalls nicht echt ist[64]. Diese Annahme ist gewiß sehr hypothetisch, sie kann aber nicht nur alles – Zustand und Inhalt des Textes – erklären, ohne daß man zu komplizierten Schlüssen gezwungen ist, sondern sie ist auch in sich wahrscheinlicher als ein Brief des Eusebios an Konstantia. Ja, man kann sogar auf die Vermutung verzichten, daß ein Ikonoduler den Text bewußt als ein Werk des Eusebios ausgab. Denn mit der Hypothese der Wiederherstellung eines stark zerstörten Textes auf Papyrus ist es ohne weiteres möglich, daß der Entzifferer irrtümlich auf Eusebios kam; er erfand den Text ja nicht als

[63] Dieses Phänomen hat P. Speck schon oft beschrieben, vgl. etwa die Beiträge in Varia VI (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 15). Bonn 1997, und s. zum Grundsätzlichen in E. Lamberz und P. Speck, Papyrus oder Pergament, Tafelrunde auf dem 20. Internationalen Byzantinistenkongreß in Paris 2001 (erscheint voraussichtlich in den *ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ*) seinen Beitrag Papyrus oder Pergament. Probleme der Überlieferung von Schriften der Spätantike und der Dunklen Jahrhunderte.

[64] Vgl. grundsätzlich zum Problem der Akten von 787 P. Speck, Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini* (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 16). Bonn 1998. – C. Sode plant eine Arbeit zu dem Horos von 754 und besonders der Frage, wie weit sein Text unverändert in den Akten von 787 vorliegt. – Konkret zu der Widerlegung stellt Thümmel, wie Anm. 18, S. 215, Anm. 27, fest, daß darin ein Satz aus dem Brief an Konstantia zitiert wird, der in dem überlieferten Text nicht auftaucht (Mansi 13, 317C): (Eusebios gehöre wie alle Theopaschiten zu denen, die Bilder Christi verwerfen) τούνεκεν γράφει Κωνσταντίᾳ τῇ Λικινίου γυναικί, μὴ παρ᾽ αὐτῷ εὑρῆσθαί ποτε εἰκόνα, ἐπειδὴ ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ λέγει, ὅτι μετεβλήθη ἡ ἔνσαρκος αὐτοῦ μορφὴ εἰς τὴν τῆς θεότητος φύσιν. Der erste Teil (es habe bei ihm nie ein Bild gegeben) widerspricht der oben mehrmals herausgestellten Überraschung des Eusebios, der noch überhaupt keine Bilder gesehen haben will, und der zweite (über die Verklärung) hat auch keine Entsprechung im Text (bestenfalls ungefähr in Frgm. 8, 9–12 [von Stockhausen]). Das aber heißt, daß der Verfasser der Widerlegung nun nicht nach dem Text gearbeitet hat, sondern seiner Phantasie oder Erinnerung oder einer weiteren Textvariante gefolgt ist.

Fälschung, sondern er glaubte in ihm wirklich ein Werk des Eusebios vorzufinden.

Insgesamt: Das Argument des eigentlichen Briefes scheint uns für das frühe vierte Jahrhundert völlig deplaziert. Daß Christus als Mensch nicht darstellbar ist, paßt schlecht zur christologischen Diskussion der Zeit und auch nicht zur Theologie des Eusebios.

Es paßt aber wunderbar in die Bilderdiskussion des achten Jahrhunderts, wo die Ikonoklasten dem Hauptargument der Ikonodulen begegnen mußten, nämlich daß Christus wahrer Mensch war und daß die Darstellbarkeit untrennbar zum Menschsein gehört.

Der hier analysierte angebliche Brief des Eusebios an Konstantia hat uns zwar keine bisher unbekannten Argumente überliefert, wohl aber Abschnitte echter ikonoklastischer Polemik des achten und vermutlich auch des neunten Jahrhunderts erhalten. Sie sind sehr korrupt und nicht immer widerspruchsfrei, so daß wir vieles nicht mehr sicher rekonstruieren können. Das erscheint uns aber wertvoller als ein falscher Eusebios, der außerdem die ganze Kirchengeschichte auf den Kopf stellen würde. Denn der so vorgestellte Kirchenvater wäre ein Wunder: Er verträte sozusagen einen „Ikonoklasmus vor der Zeit“.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 135–157

OLIVER SCHMITT / HALLE

ZUR FLEISCHVERSORGUNG KONSTANTINOPELS

Die Lebensmittelversorgung Konstantinopels wurde lange Zeit primär aus der Perspektive der Versorgung mit Brotgetreide untersucht.[1] Erst in den letzten Jahren haben auch andere Aspekte die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen: die Versorgung mit Frischgemüse, Fisch und Trinkwasser.[2] Ausgespart blieb dagegen der hauptstädtische Fleischmarkt,[3] obwohl sich in den Quellen genügend Hinweise darauf finden, daß frisches oder konserviertes Fleisch, obwohl kein Grundnahrungsmittel,[4] für die Ernährung der hauptstädtischen Bevölkerung eine nicht zu unterschätzen-

[1] S. etwa J. L. Teall, The Grain Supply of the Byzantine Empire 330–1025. *DOP* 13 (1959) 87–139 mit der älteren Literatur; speziell für die Spätantike s. P. Herz, Studien zur römischen Wirtschaftsgesetzgebung. Die Lebensmittelversorgung (*Historia Einzelschriften* 55). Stuttgart 1988, 302–330; A. E. Müller, Getreide für Konstantinopel. Überlegungen zu Justinians Edikt XIII als Grundlage für Aussagen zur Einwohnerzahl Konstantinopels im 6. Jahrhundert. *JÖB* 43 (1993) 1–20; J. Durliat, L'approvisionnement de Constantinople, in: Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford April 1993. Aldershot 1995, 19–33; P. Magdalino, The Grain Supply of Constantinople Ninth-Twelfth centuries, in: Constantinople and its Hinterland, 35–47; s. auch J. Koder, Gemüse in Byzanz. Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika. Wien 1993, 99–108.

[2] S. Koder, Gemüse *passim*; ders., Fresh vegetables for the Capital, in: Constantinople and its Hinterland, 49–55; G. Dagron, Poissons, pêcheurs et poissonniers de Constantinople, *ibid.* 57–75; C. Mango, The Water Supply of Constantinople, *ibid.* 9–17.

[3] Kurz und nur auf die Spätantike beschränkt bleibt Herz, Lebensmittelversorgung 325–328; knapp auch M. F. Hendy, Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450. Cambridge 1985, 562–565.

[4] Hendy, Monetary Economy 561 zählt Schweine- und Schaffleisch zu den Grundnahrungsmitteln, was für die große Mehrheit der Bevölkerung nicht zutrifft, s. Teall, Grain Supply 98–99; E. Patlagean, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e–7e siècles. Paris 1977, 38–41; A. Karpozilos – A. P. Kazhdan, ODB I 621–622 s. v. Diet; zu den Grundnahrungsmitteln vgl. ferner Albert von Aachen I 15 (283 F-G Bongars), der Getreide, Wein, Öl und Milchprodukte erwähnt. Zu einem möglichen Anstieg des Fleischverzehrs gegenüber der Spätantike s. A. Kazhdan, Two Notes on Byzantine Demography in the Eleventh and Twelfth Centuries. *BF* 8 (1982) 117–122.

de Rolle gespielt hat. Das belegen nicht zuletzt die zwölf die Fleischversorgung betreffenden Erlasse des Eparchenbuchs, das unsere wichtigste Quelle für den hauptstädtischen Vieh- und Fleischmarkt darstellt.[5] Allerdings wirft der Text des Eparchenbuchs eine Reihe von Problemen auf, die die Anzahl der mit der Fleischversorgung und Vermarktung beteiligten Korporationen betreffen, die Modalitäten des Handels und namentlich die Preisfestlegung sowie die Frage, ob das Eparchenbuch eine vollständige Sammlung aller für den Fleischmarkt relevanten Konstitutionen enthält. Darüber hinaus sollen die Herkunftsregionen des Schlachtviehs identifiziert und die Art und Weise untersucht werden, auf die das Vieh auf die konstantinopolitanischen Märkte gelangte. Schließlich gilt es, die Interessen des Staates zu klären und seine Maßnahmen sie durchzusetzen, zu beurteilen. All diesen Aspekten soll in der folgenden Untersuchung nachgegangen werden.

1. Zum Problem der Korporationen und der von ihnen bewirtschafteten Fleischsorten

Die Kapitel 15 und 16 des Eparchenbuches, die sich mit dem Schlachtviehhandel und dem Fleischverkauf beschäftigen, sind gemäß ihren Überschriften zwei verschiedenen Korporationen gewidmet: den Metzgern (μακελάριοι) und den Schweinehändlern (χοιρέμποροι), allerdings ist die Überschrift des Kapitels 15 (Περὶ τῶν μακελαρίων) in nur einer der beiden Handschriften nachträglich eingefügt worden.[6] Diese Überschriften sind in gewisser Hinsicht irreführend. In den beiden Kapiteln werden zwei verschiedene Bereiche der Fleischversorgung behandelt, nämlich im Kapitel 15 der Markt für Schaf- und Lammfleisch und möglicherweise auch für Rindfleisch,[7] während im Kapitel 16 ausschließlich der Schweinefleischmarkt behandelt wird; außerdem sind nicht zwei, sondern vier Korporationen mit jeweils sorgfältig abgegrenzten Zuständigkeiten involviert.[8] Im Kapitel 15 sind dies zunächst die μακελάριοι, die Metzger, die die Tiere auf

[5] Eparchenbuch 15,1–16,6 (608–651 Koder); dreizehn, wenn man die Versorgung mit konserviertem Fleisch mit einbezieht, s. Eparchenbuch 13,1 (563 Koder).

[6] Nämlich im Codex S, wobei eine schwarze Tinte verwendet wurde, s. den Kritischen Apparat zum Eparchenbuch 607 Koder; ansonsten verwendete der Schreiber von S für die Kapitelüberschriften rote Tinte, s. Koder, Eparchenbuch 52.

[7] Zu den von den προβατέμποροι und den μακελάριοι bewirtschafteten Fleischsorten s. u.

[8] Daß das Eparchenbuch nicht alle hauptstädtischen Korporationen unter einer jeweils gesonderten Rubrik abhandelt, wurde von der Forschung längst erkannt, s. S. Vryonis jr., ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ and the Guilds in the Eleventh Century. *DOP* 17 (1963) 297 A. 26.

dem Viehmarkt am Strategion, teils auch von den Erzeugern direkt ankauften, um sie sodann zu schlachten, zu zerlegen und den Verbrauchern feilzubieten.[9] Daneben ist von den Schaf- oder Viehhändlern (προβατέμποροι) die Rede, die das Vieh von den Züchtern erwarben, um es auf dem Strategion an die Metzger weiterzuverkaufen.[10] Mit der Schlachtung der Tiere und der Vermarktung des Fleisches hatten sie nichts zu tun, diese oblag den μακελάριοι. Analoge Verhältnisse liegen hinsichtlich des Schweinefleischmarktes vor. Die in der Überschrift angesprochenen χοιρέμποροι belieferten den Schweinemarkt am Tauros mit lebenden Tieren, wo sie von den Schweinemetzgern (οἱ τοὺς χοίρους ἐξωνούμενοι καὶ σφάττοντες καὶ ἀπεμπολοῦντες) angekauft, geschlachtet und zum Verkauf angeboten wurden.[11]

Die Belieferung des Fleischmarktes durch mehrere, jeweils für eine Fleischsorte zuständige Korporationen entsprach einer aus der römischen Zeit überkommenen Tradition: im spätantiken Rom wurde der Fleischmarkt von drei verschiedenen Korporationen versorgt: den *suarii* (Schweinefleisch), den *pecuarii* (Schaf- und Ziegenfleisch) und den *boarii* (Rindfleisch).[12] Ein Vergleich mit den für das mittelalterliche Konstantinopel überlieferten Verhältnissen fördert jedoch einige wichtige Unterschiede zu Tage. In den spätantiken Quellen wird nämlich nicht zwischen Händlern und Metzgern unterschieden, offenbar übten die *suarii*, *boarii* und *pecuarii* jeweils beide Tätigkeiten aus.[13] Zudem wurde der stadtrömische Fleischmarkt – und hier vor allem der Schweinefleischmarkt – zu einem beträchtlichen Teil mit Steuertieren beliefert;[14] Hinweise darauf fehlen für Konstantinopel, ebensowenig wissen wir irgendetwas über kaiserliche Fleischspenden an bedürftige Teile der hauptstädtischen Bevölkerung, wie sie für Rom bezeugt sind.[15]

Der signifikanteste Unterschied läßt sich hinsichtlich der von den einzelnen Korporationen bewirtschafteten Fleischsorten feststellen. Die χοιρέμποροι und die Schweinemetzger entsprachen hinsichtlich ihrer Funktio-

---

[9] Eparchenbuch 15,1–3 (607–620 Koder).

[10] Eparchenbuch 15,4–5 (621–628 Koder).

[11] Eparchenbuch 16,2–3 (635–643 Koder).

[12] Zum stadtrömischen Fleischmarkt in der Spätantike s. Herz, Lebensmittelversorgung 277–294, der sich ihrer Bedeutung und ihrer Prominenz in den Quellen entsprechend auf die *suarii* konzentriert und die *boarii* übergeht. Die drei Korporationen werden allerdings in einem Gesetz aus dem Jahre 452 gemeinsam erwähnt, s. Novellae Valentiniani 36 (153 Meyer – Mommsen).

[13] S. CIL VI 1770,4–22; Codex Theodosianus 14,4,10 (782 Mommsen); Herz, Lebensmittelversorgung 279.

[14] Zu den Funktionen der beiden Korporationen s. Herz, Lebensmittelversorgung 278–279; 283.

[15] S. Codex Theodosianus 14,4,10 (782–783 Mommsen).

nen den *suarii*, sie handelten ausschließlich mit Schweinen und Schweinefleisch. Es läge nahe, in den προβατέμποροι und μακελάριοι das Äquivalent zu den *pecuarii* zu sehen, da πρόβατον seit der Spätantike nurmehr das Schaf bezeichnete.[16] Das wirft allerdings die Frage auf, wer den hauptstädtischen Markt mit Rindfleisch versorgte, denn für diese Fleischsorte ist weder im Eparchenbuch noch in einer anderen Quelle eine eigene Korporation überliefert.[17]

Verfehlt wäre es freilich, daraus die Schlußfolgerung zu ziehen, daß Rinder für die hauptstädtische Fleischversorgung als eine zu vernachlässigende Größe eingeschätzt werden können, es kann im Gegenteil als sicher gelten, daß Rindfleisch stets eine beachtliche Rolle gespielt hat.[18] Demnach muß es in Analogie zu den Verhältnissen auf dem Schaf- und Schweinefleischmarkt sowohl Rindviehhändler als auch Rindviehmetzger gegeben haben, die aber im Eparchenbuch nicht nachweisbar sind. Dafür bieten sich zwei Erklärungsmöglichkeiten an: entweder wurde der Rindermarkt bei der Redaktion des Eparchenbuches vergessen oder übergangen[19] oder aber die προβατέμποροι und μακελάριοι waren nicht nur für Schafe, sondern auch für Rinder zuständig.[20] Wie die Festlegung der Höchstpreise für die von den μακελάριοι anzukaufenden Tiere, von der noch die Rede sein wird, deutlich macht, scheidet die zweite Möglichkeit aus. Es hat also zwei Korporationen der Rinderhändler und Rindermetzger gegeben, die im Eparchenbuch nicht aufgeführt sind und die den Markt mit Rind- und Kalbfleisch versorgten. Das Fehlen dieser für die hauptstädtische Lebensmittelversorgung

---

[16] Ursprünglich bezeichnete πρόβατον jegliches vierfüßige Herden- oder Schlachttier, s. LSJ 1471 s. v. πρόβατον, in der Spätantike hatte der Begriff jedoch – vermutlich unter dem Einfluß der christlich- theologischen Literatur – die Bedeutung von „Schaf" angenommen, s. G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, 1139 s. v. πρόβατον; vgl. Leon von Synada ep. 54,32 Vinson; Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* Appendix C 535 Haldon.

[17] Die Eparchenbuch 21,1–9 (736–782 Koder) behandelten Bothroi handelten mit Reit- und Tragtieren, aber nicht mit Rindern.

[18] S. dazu u.

[19] Daß das Eparchenbuch kein vollständiges Verzeichnis sämtlicher hauptstädtischer Zünfte darstellt, wurde von verschiedenen Gelehrten betont, s. Vryonis, Guilds 296–297; J. Koder, Überlegungen zu Aufbau und Entstehung des Eparchikon Biblion, in: Kathegetria. Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday. Camberley 1988, 87; P. Speck, (Erlassenes) Gesetz oder ein weiteres Schulbuch. Überlegungen zur Entstehung des Eparchenbuches, in: Varia III (*ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ* 11) 304.

[20] Von einer Zuständigkeit der προβατέμποροι/μακελάριοι sowohl für Schaf- als auch für Rindfleisch geht Hendy, Monetary Economy 563 aus. Zum Begriff θρέμμα s. Leon von Synada ep. 54,34 Vinson, er wird dort für die Gesamtheit des nach Konstantinopel gesandten Viehs ohne Ansehen der Art benutzt, vgl. Leon von Synada ep. 54,31–32 Vinson.

durchaus wichtigen Korporationen erweckt Zweifel daran, daß dem Entstehen des Eparchenbuchs ein einheitlicher, durchdachter Plan oder gar ein gesetzgeberischer Wille zugrunde lag.[21]

2. Die verschiedenen Fleischsorten und ihre Bedeutung

Die bloße Tatsache, daß eine Korporation im Eparchenbuch genannt wird, sagt also nichts über die Bedeutung der von ihr bewirtschafteten Fleischsorte für die Ernährung der konstantinopolitanischen Bevölkerung aus. In absoluten Zahlen gesehen, haben auf den hauptstädtischen Viehmärkten sicher mehr Schafe und Schweine als Rinder auf Käufer gewartet.[22] Rückschlüsse auf das Mengenverhältnis der von den Schlachtern angebotenen Fleischsorten sind dennoch nicht ohne weiteres möglich; hier fällt nämlich buchstäblich ins Gewicht, daß ein Schlachtrind in etwa den siebenfachen Fleischertrag eines Schafes und den vierfachen eines Schweins erbrachte.[23] Für den kaiserlichen Haushalt, für den wir in einem Appendix

[21] Koder, Eparchenbuch 31–32 denkt an eine angesichts des bevorstehenden Todes Leons VI. (912) vorgenommene überhastete Endredaktion. Diese kann vielleicht „inhaltliche Mängel, Inkonsequenzen in der Gliederung und Unausgewogenheiten“ (Koder, Eparchenbuch 32) erklären, aber kaum das Fehlen wichtiger Korporationen, zumal mit der Sammlung der zu verarbeitenden Materialien laut Koder (Eparchenbuch 31, vgl. 21) spätestens 885/6(!) begonnen worden sein soll. An der von Koder, Eparchenbuch 21 postulierten Praxisorientiertheit des Eparchenbuchs, von der auch Vryonis, Guilds 297 grundsätzlich ausgeht, sind folglich Zweifel angebracht. Die These von Speck, Schulbuch 306, daß das Eparchenbuch letzlich nur eine krude Materialsammlung gewesen sei, hat einiges für sich, wenngleich ich mich der Ansicht dieses Gelehrten (a.a.O.), es handele sich um die „Grundlage für ein Schulbuch für den jungen Konstantin VII.“, nicht anschließen kann.

[22] Vgl. O. Pickl, Der Viehhandel von Ungarn nach Oberitalien vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: Internationaler Ochsenhandel (1350–1750). Akten des 7th International Economic History Congress Edinburgh 1978. Stuttgart 1979, 44; 67 A. 4 zu den Verhältnissen in Venedig, wo trotz der überragenden Bedeutung des Ochsenhandels für die Fleischversorgung in Stückzahlen betrachtet weit mehr Kleinvieh (1529: ca. 70.000) als Rinder und Kälber (ca. 14.000 bzw. 13.000) auf den Markt gelangten.

[23] S. die Tabelle bei B. Krüger et al., Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa I. Berlin 1976, 442; die Zahlen sind zwar auf die germanische Viehzucht bezogen, dürften jedoch als Verhältnisangaben auch für die hier behandelte Periode Gültigkeit haben, zumal Krüger bei der Schätzung des Lebendgewichts der Schweine ausdrücklich Angaben aus dem Mittelalter heranzieht. Krüger nimmt für ein germanisches Schlachtrind maximal ein Gewicht von 300 kg Lebendgewicht an; laut I. N. Kiss, Die Bedeutung der ungarischen Viehzucht für Ungarn und Mitteleuropa vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, in: Internationaler Ochsenhandel 107 rechnete man vor der Einführung der speziellen ungarischen Fleischrinderrasse im 14. Jahrhundert pro gemästetem Rind mit höchstens 3,7 Dz.

des Zeremonienbuches genauere Angaben besitzen, wurden auf Feldzügen neben 300 Stück Geflügel 100 Milchlämmer, 500 Schafe und 50 Rinder als Schlachtvieh mitgeführt;[24] bei solchen Zahlen ist davon auszugehen, daß Lamm- und Schaffleisch mengenmäßig überwogen. Allgemeingültigkeit können diese Angaben jedoch nicht beanspruchen, da es sich hier um die kaiserliche Tafel handelt und Lamm- und Schaffleisch eine höhere Wertschätzung genoß als Rindfleisch.[25] Kekaumenos (2. Hälfte 11. Jahrhundert) empfiehlt die Zucht von Schafen und Schweinen zum Verzehr an der eigenen Tafel, während Rinder nur als Zugtiere Erwähnung finden,[26] doch vertritt er den Standpunkt des wohlhabenden Grundbesitzers, und seine Aussagen können nicht ohne weiteres verallgemeinert werden. Die Bedeutung des Rindes als Zugtier und Milchlieferant darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Fleisch auch im östlichen Mittelmeerraum immer verzehrt worden ist.[27] So spielte es eine beachtliche Rolle für die Heeresversorgung, zumal bei den einfacheren Soldaten,[28] und auch für Konstantinopel selbst besitzen wir Hinweise darauf, daß Rindfleisch konsumiert wurde.[29]

---

[24] Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* Appendix C 535 Haldon: … πρόβατα ὕπαρνα ϙ', κριάρια φ', ἀγελάδια ν', ὄρνιθας σ', χηνάρια ϙ'.

[25] Lammfleisch galt als saftig und leichtverdaulich, während Rindfleisch zwar als nahrhaft, aber auch als schwer verträglich beurteilt wurde, s. Symeon Seth, *Syntagma de alimentorum facultatibus* 20,10–15; 26,15–19 Langkavel; vgl. auch Ph. I. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός V. Athen 1952, 48. Wenn Niketas Choniates (594,75 van Dieten) die Lateiner verächtlich als „Rindfleischfresser" abqualifiziert, ist das vor diesem Hintergrund zu sehen. Speziell zur kaiserlichen Tafel s. Liutprand von Cremona, *Legatio* 20 (MGH SS in usum scholarum 41, 186,16–18): … *haedum pinguem* …; schwerer als die abschätzigen Bemerkungen Liutprands über das fette Zicklein und die Art seiner Zubereitung wiegt die Tatsache, daß es sich um eine Delikatesse von der kaiserlichen Tafel handelte, von der der Kaiser zuvor selbst gespeist hatte; zu der Stelle s. auch T. Weber, Essen und Trinken im Konstantinopel des 10. Jahrhunderts, nach den Berichten Liutprands von Cremona, in: Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Wien 1980, 90–91.

[26] Kekaumenos, *Strategikon* 88 (36,17–22 Wassiliewsky – Jernstedt).

[27] Zum Rindfleischverzehr vgl. etwa Athenaios I 27 e (I 62,12 Kaibel); Priscus fr. 11,2,25–27 Blockley; Belege speziell für die Spätantike auch bei Patlagean, Pauvreté 41.

[28] S. den Appendix C des Zeremonienbuches (596 Haldon); Michael Attaleiates 113,11–12 Pérez Martín: ἤλαυνε δὲ καὶ τῶν ἄλλων βοσκημάτων εἰς δαπάνην τοῦ στρατοῦ μυριομέτρους ἀγέλας s. auch Johannes Kinnamos 299,16–17 Meineke, wo erwähnt wird, daß im Jahre 1176 für den großen Salǧūqenfeldzug Manuels I. 3000 Rinder aus Thrakien herangetrieben wurden, wobei es sich allerdings zum Teil um Zugochsen gehandelt haben kann, vgl. Anna Komnena 7,11,6 (235,94–95 Reinsch – Kambylis).

[29] S. bes. Niketas Choniates 594,2–3 van Dieten; vgl. Leon von Synada, ep. 54,31–32 Vinson.

Als preiswertere und in großen Mengen verfügbare Fleischsorte[30] dürfte es speziell für die unteren Schichten der Bevölkerung von Bedeutung gewesen sein.

Schwierig ist es auch, die Bedeutung des Schweinefleischs zu beurteilen. In Italien und Sizilien besaß die Schweinezucht seit alters her einen besonders hohen Stellenwert,[31] und noch im spätantiken Rom war Schweinefleisch die wichtigste Fleischsorte gewesen.[32] Für die Fleischversorgung des östlichen Mittelmeerraums hingegen kann die Bedeutung des Schweins als Schlachtvieh insgesamt wahrscheinlich deutlich geringer veranschlagt werden.[33] Allerdings müssen bezüglich der Schweinehaltung stärker als bei der Rinder- und Schafzucht regionale Unterschiede beachtet werden. Eine extensive Schweinehaltung wurde vom Vorhandensein größerer Eichen- und Kastanienwälder stark begünstigt, die eher auf dem Balkan als in Kleinasien zu finden waren.[34] So fehlen Schweine völlig in der Liste des bei Feldzügen im Osten für den kaiserlichen Tisch mitzuführenden Schlachtviehs. Nur Pökelfleisch wird verzeichnet,[35] dies wird mit den besonderen Schwierigkeiten zusammenhängen, lebende Schweine unter den klimatischen und ökologischen Bedingungen des ost- und südostkleinasiatischen Kriegsschauplatzes über einen längeren Zeitraum mitzuführen.[36] Bei Feldzügen in den europäischen Reichsteilen mag das anders gewesen sein, denn

---

[30] Zur Verfügbarkeit vgl. Johannes Kinnamos 299,16–17 Meineke; vgl. Villehardouin 444–445 (II 258,16–260,2 Faral); 492 (II 306,3–10 Faral).

[31] Zu den Verhältnissen in Italien vgl. Polybios II 15,2–3 (I 140,27–141,3 Büttner-Wobst), der auf die Existenz großer Eichenwälder als Grundlage der Schweinezucht hinweist; zum sizilianischen Schweineexport s. Athenaios I 27 f (I 62,15 Kaibel).

[32] Die Quellen berichten von umfangreichen kaiserlichen Maßnahmen mit dem Ziel, die Preise niedrig zu halten und kostenlose Verteilungen zu ermöglichen, dazu ausführlich Herz, Lebensmittelversorgung 162–169; 171–172; 277–294.

[33] Schweine fehlen in den spätantiken Katastern von Mytilene (s. IG XII.2, 76) und Thera (s. IG XII.3, 343; 346) völlig, während Schafe, Rinder und Ziegen aufgeführt sind; s. auch Themistios 15,186 c–d (I 271,6–15 Downey), wo nur Rinder und Schafe erwähnt werden; Schweinehaltung für die Gegend von Edessa ist im frühen 6. Jahrhundert durch Josua Stylites 38 (Wright) bezeugt, sie stand aber in ihrer Bedeutung hinter der Rinder- und Kleinviehzucht zurück, s. Josua Stylites 38 (33,22–34,1 Wright); vgl. 69 (67,9 Wright); 75 (79,12 Wright).

[34] S. A. Kazhdan – J.W. Nesbitt, ODB III 1979–1980 s. v. Swine; vgl. o. A. 31. Die Wichtigkeit von Wäldern und feuchten Wiesen betont Columella 7,9,6 (202,33–37 Richter); 7,9,7 (203,41,44 Richter).

[35] Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis* Appendix C 146 Haldon.

[36] Vgl. Hendy, Monetary Economy 564. Grundsätzlich dürfte sich hier der hohe Wasserbedarf der Tiere nachteilig ausgewirkt haben, s. Columella 7,10,6 (210,32–212,42 Richter).

Schweine begegnen bei der Aufzählung des Viehs, das von Richard Löwenherz 1190 im Feldlager des zyprischen Usurpators Isaak Komnenos erbeutet wurde.[37] Rückschlüsse auf den Schweinefleischkonsum in Konstantinopel sind anhand solcher Quellenbelege leider nicht möglich. Bezüglich der Schweinehaltung haben wir freilich einen Aspekt zu berücksichtigen, der für die Rinder- und Schafzucht nicht gegeben war, nämlich die Aufzucht von Schweinen durch städtische Privathaushalte, sei es zur Ergänzung der eigenen Ernährung, sei es, um sich vermittels des Verkaufs der Tiere eine (zusätzliche) Einnahmequelle zu erschließen.[38] Für Konstantinopel wissen wir durch einen Brief des Johannes Tzetzes (Mitte 12. Jh.) von einem Angehörigen des hauptstädtischen Klerus, der in seiner Etagenwohnung Schweine hielt.[39] Welchen Umfang die Selbstversorgung hatte und in wieweit sie den städtischen Schweinefleischmarkt beeinflußte, läßt sich nicht abschätzen, Verhältnisse wie die von Tzetzes beschriebenen brauchen aber in Konstantinopel durchaus keine Ausnahme gewesen zu sein.[40] Grundsätzlich galt Schweinefleisch als eine wertvolle Fleischsorte,[41] und manche Gelehrte sind sogar geneigt, dem Schweinefleischkonsum das Etikett des Tafelluxus anzuhängen.[42] Anhand der wenigen Zeugnisse, die Preisvergleiche ermöglichen, läßt sich in der Tat feststellen, daß die Preise für Schweinefleisch über denen für Rind- und Hammelfleisch lagen; dennoch sind die Unterschiede nicht so kraß, daß man Schweinefleisch gleich zum Luxusnahrungsmittel stempeln kann.[43]

Wegen des höheren Preises gehe ich davon aus, daß Schweinefleisch in Konstantinopel in geringeren Mengen verzehrt wurde als Rind- und

---

[37] S. Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte* 1679 Paris; Itinerarium Peregrinorum 2,33 (194,9 Stubbs). Gleichfalls erwähnt werden Ochsen, Kühe, Ziegen, Schweine, Hammel, Schafe, Lämmer, Hähne, Hühner, Kapaune, s. Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte* 1679. 1681. 1683 Paris; Itinerarium Peregrinorum 2,33 (194,7–9 Stubbs).

[38] Dieses Phänomen ist bereits für die Antike belegt, s. Athenaios 14,656 f (III 453,9–14 Kaibel). Wir haben es hier nicht mit einer Zucht, sondern nur mit der Aufzucht und Mast preiswert gekaufter Ferkel zu tun, s. auch Columella 7,9,4 (202,23–24 Richter).

[39] Johannes Tzetzes, ep. 18 (20,24–26 Pressel = 33,7–8 Leone).

[40] Vgl. Eparchenbuch 16,4 (644–645 Koder).

[41] Zur Beurteilung des Schweinefleischs s. Symeon Seth, *Syntagma de alimentorum facultatibus* 119,16–22 Langkavel, der Zartheit, leichte Verdaulichkeit und Nährwert hervorhebt; s. auch Kukules 53–54.

[42] S. P. Wirth, Lebenshaltungskosten in Konstantinopel im Jahre 1200 n. Chr. *JÖB* 44 (1994) 452; vgl. bereits Platon, *Politeia* II 373 c 4–6 Burnet.

[43] Vgl. zusammenfassend G. Ostrogorsky, Löhne und Preise in Byzanz, *BZ* 32 (1932) 327–333; nach dem Preisedikt Diokletians kostete Schweinefleisch pro Pfund zwischen 12 und 20 Denaren (4,1a. 5 Lauffer), während die Preise für Rind-, Hammel- und Ziegenfleisch bei acht Denaren lagen (4,2–3 Lauffer).

Schaffleisch. Denkbar ist aber, daß vor allem nach der Eroberung Bulgariens im frühen 11. Jahrhundert das Angebot an Schweinefleisch zunahm, die Preise fielen und der Schweinefleischkonsum in der Hauptstadt zunahm, ohne daß sich weitergehende Aussagen begründen ließen.

Nicht erwähnt wird vom Eparchenbuch der Handel mit Geflügel und Wildbret. Mengenmäßig fiel das Geschäft mit diesen als Delikatessen geltenden Fleischsorten sicher nicht ins Gewicht. Der Verzehr von Wild und Wildgeflügel blieb abgesehen vom kaiserlichen Hof in erster Linie auf „Selbstversorger" beschränkt, meist Angehörige der Oberschicht, die auf ihren Landgütern dem Jagdvergnügen frönten, daneben auch auf solche Bevorzugten, denen Wildbret als Geschenk übersandt wurde.[44] Bei Zucht- und Hausgeflügel spielte die häusliche Selbstversorgung – namentlich bei Hühnern – sicher gleichfalls eine wichtige Rolle[45], und man kann annehmen, daß auf diesem Sektor auch die Selbstvermarktung die Regel war, zumal es eines Metzgers nicht bedurfte. Besondere Wild- und Geflügelhändlergilden anzunehmen halte ich daher für unnötig, was allerdings die Existenz von einzelnen, spezialisierten Delikatessenhändlern nicht ausschließt.

3. Die Herkunftsregionen des Schlachtviehs

Bezüglich der Herkunft des hauptstädtischen Schlachtviehs hat man für die Spätantike die Ansicht vertreten, daß Konstantinopel aus seinem Hinterland beliefert worden ist.[46] Da die Einwohnerzahl der Hauptstadt im 8. und 9. Jahrhundert ganz erheblich geringer war als im 4., 5. und 6. Jahrhundert,[47] sollte man demnach davon ausgehen, daß sich diese Verhältnisse nicht geändert hatten und das Schlachtvieh aus Gegenden stammte, die höchstens 200 Kilometer entfernt lagen, also in erster Linie aus Thrakien und Bithynien.

---

[44] Zum Wildverzehr als Luxus der Oberschicht s. Kekaumenos, *Strategikon* 115 (48,7–8 Wassiliewsky – Jernstedt); Albert von Aachen 2,7 (304 D Bongars); A. Karpozilos – A. Kazhdan, ODB I 621 s. v. Diet; zu den exorbitanten Preisen, die in der Spätantike für Wild und Wildgeflügel zu zahlen waren, s. das Preisedikt Diokletians 4,17–20; 24; 32–33 Lauffer. Zum Wildfleisch an der kaiserlichen Tafel vgl. Theophylaktos Simokates 4,7,2 (162,5–6 de Boor); dazu P. Schreiner, Theophylaktos Simokates. Geschichte. Stuttgart 1985, 295–296; zur Jagd als Beschäftigung des Kaisers und des kaiserlichen Hofes s. Niketas Choniates 40,61–63; 318,29–30; 450,62 van Dieten; s. zusammenfassend A. Karpozilos – J. W. Nesbitt – A. Cutler, ODB II 958 s. v. Hunting.

[45] S. A. Kazhdan – J.W. Nesbitt, ODB II 801–802 s. v. Fowl, domestic.

[46] S. Herz, Lebensmittelversorgung 304, 328.

[47] S. C. Mango, Le développement urbain de Constantinople (IVe–VIIe siècles). Paris 1990, 53–54; zur Diskussion um die Einwohnerzahl s. auch Müller, Getreide *passim*, bes. 17–20.

Einen Hinweis auf die Herkunft des in Konstantinopel auf den Markt gelangten Schlachtviehs liefert die Bestimmung 15,3 des Eparchenbuches, in der den μακελάριοι gestattet wird, bereits jenseits des Sagaros (Sangarios) mit auswärtigen Viehzüchtern zusammenzutreffen, die ihre Herden herantrieben, und unter Ausschaltung der προβατέμποροι die Tiere direkt von ihnen zu erwerben.[48] Diese Anordnung belegt, daß Konstantinopel eben nicht allein aus seinem Hinterland mit Schlachttieren versorgt wurde, sondern daß ein Fernhandel existierte, bei dem aus dem inneren Kleinasien Viehherden, in erster Linie wohl Rinder und auch Schafe,[49] von den Produzenten selbst nach der Hauptstadt getrieben wurden. Nähere Angaben über die Herkunftsregionen des Viehs macht das Eparchenbuch nicht, doch wissen wir aus anderen Quellen, daß besonders die Landschaft um Dorylaion im nordwestlichen Phrygien für ihre fetten Weidegründe berühmt war,[50] was durchaus zu den Angaben des Eparchenbuches paßt.[51] Die aus dem inneren Kleinasien herangetriebenen Herden wurden zunächst nach Nikomedia geführt, wo sich ein großer Viehmarkt befand, der von den hauptstädtischen Aufkäufern frequentiert wurde.[52] Von dort gelangten die Tiere – wahrscheinlich primär zu Schiff[53] – nach Konstantinopel. Ein weiterer großer Viehmarkt scheint sich in der kleinen Hafenstadt Pylai (ca. 40 km westlich von Nikomedia) befunden zu haben, wo sich gleichfalls zahlreiche Viehherden sammelten, um in die Hauptstadt gebracht zu werden;[54] die Lage der Stadt läßt die Vermutung zu, daß das Vieh in Pylai hauptsächlich aus Nordwestkleinasien, jedenfalls aus Gebieten westlich des Sangarios stammte.

Wie Quellen aus dem 12. Jahrhundert nahelegen, wurde der hauptstädtische Viehmarkt damals nicht nur aus Kleinasien, sondern in hohem Maße

---

[48] Eparchenbuch 15,3 (616–620 Koder). Der Interpretation dieser Stelle durch Herz, Lebensmittelversorgung 327 und A.143, der die Erlaubnis für die μακελάριοι, außerhalb Konstantinopels Vieh zu erwerben, bestreitet, dürfte ein Übersetzungsfehler zugrunde liegen.

[49] S. Eparchenbuch 15,3 (617 Koder): … τὰς ἀγέλας … ; vgl. Hendy, Monetary Economy 564.

[50] S. bes. Johannes Kinnamos 294,12–19; 295,5–6 Meineke.

[51] Dorylaion lag ca. 30 km südlich des Sangarios; die Stadt war überdies ein Verkehrsknotenpunkt, da sich hier die Fernstraßen ins innere und südliche Kleinasien kreuzten.

[52] S. Eparchenbuch 15,3 (617–618 Koder).

[53] Vgl. Odo von Deuil, *De profectione Ludovici VII in orientem* 88,10–12 Berry; Leon von Synada, ep. 54,33 Vinson: … διαπερᾶν … M. M. Mango, The Commercial Map of Constantinople. *DOP* 54 (2000) 199–200 schließt aus den Patria Konstantinupoleos 2,46a (175,11–19 Preger), daß Schweine im Julianshafen angelandet und von dort zum Tauros getrieben wurden; Schafe wurden ihr zufolge im Prosphorion ausgeschifft.

[54] Leon von Synada, ep. 54,28–34 Vinson.

aus den europäischen Reichsgebieten beliefert.[55] Auch hier ist anzunehmen, daß die Herkunftsregionen des Viehs nicht allein im Umland Konstantinopels zu suchen sind, sondern weiter nordwestlich, im Süden des Balkangebirges, namentlich im Tal der Maritza um Philippopolis und in der Gegend von Berrhoia.[56] Daß das Eparchenbuch diese Gebiete nicht erwähnt, hat m. E. seinen Grund in der außenpolitischen Lage zum Zeitpunkt seiner Abfassung (ca. 912).[57] Damals nämlich gehörten diese Gebiete nicht zum byzantinischen Staat, sie waren rund 100 Jahre früher an die Bulgaren verlorengegangen,[58] selbst die Handelsbeziehungen waren seit dem erneuten Aufflammen der Feindseligkeiten im Jahre 894 unterbrochen.[59] Ihre große Bedeutung für die hauptstädtische Fleischversorgung haben die europäischen Gebiete wohl erst nach der endgültigen Niederwerfung Bulgariens 1018 und verstärkt nach dem Verlust Zentralkleinasiens in den siebziger Jahren des 11. Jahrhunderts erlangt.[60]

In wieweit sich der Verlust Zentralkleinasiens seit 1073 auf die Herkunft des nach Konstantinopel getriebenen Schlachtviehs und auf die Fleischversorgung generell auswirkte, läßt sich kaum beurteilen. Es deutet einiges darauf hin, daß die Lieferungen von Schlachtvieh aus den europäischen Reichsteilen und später aus Westkleinasien eine mehr als ausreichende Kompensation für die verlorenen Zufuhrgebiete ermöglichten.[61] Man muß aber in Rechnung stellen, daß vor allem die Schaf- und Rinderhändler die Möglichkeit wahrnahmen, ihr Vieh von den türkischen Nomaden zu erwerben, die seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert das Innere Kleinasiens mit ihren Herden durchzogen;[62] in diesem Falle hätten die territorialen

[55] Zur Bedeutung Thrakiens speziell für die Rindfleischversorgung vgl. Johannes Kinnamos 299,16–17 Meineke.

[56] Zum Viehreichtum dieser Gebiete s. Niketas Choniates 372,46–49 van Dieten; speziell zum Überfluß Berrhoias an Rindern und Schafen s. die anonyme *Historia de expeditione Friderici* 44,26–28 Chroust; Villehardouin 444–445 (II 258,16–260,2 Faral), 492 (II 306,3–10 Faral); die reichen Weidegründe erwähnt auch die Kölner Königschronik 145,31–32 Waitz.

[57] Zur Abfassungszeit s. Koder, Eparchenbuch 31–32.

[58] S. G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates. München 1963³, 169 und die Karte 219.

[59] Vgl. Johannes Skylitzes 175,75–176,88 Thurn; dazu Ostrogorsky, Geschichte 212–213; das Eparchenbuch 9,6 (439–440 Koder) nennt allerdings Kontakte zu bulgarischen Leinen- und Honighändlern.

[60] Zu byzantinischen Bemühungen, den Verlust der kleinasiatischen Agrargebiete auszugleichen, vgl. allgemein Koder, Gemüse 107; M. Angold, The Byzantine Empire 1025–1204. A Political History. London 1984, 253; 256–258.

[61] S. die unter A. 30 aufgeführten Quellen.

[62] S. Johannes Kinnamos 295,5–6 Meineke; Niketas Choniates 176,60–61 van Dieten; P. Magdalino, The Empire of Manuel Komnenos 1143–1180. Cambridge 1993, 124.

Einbußen letztlich keine gravierenden langfristigen Folgen für den Fleischmarkt gehabt.

Man kann also nicht sagen, daß die Versorgung Konstantinopels mit Schlachtvieh allein aus seinem Hinterland erfolgte. Vielmehr wurden dazu Gebiete herangezogen, die 400 km und mehr von der Hauptstadt entfernt lagen. Der von mehreren Quellen bezeugte Viehreichtum der näheren Umgebung Konstantinopels[63] darf nicht auf die dort betriebene Viehzucht zurückgeführt werden, sondern steht mit bestimmten Eigentümlichkeiten des Schlachtviehfernhandels in Zusammenhang, die im folgenden näher erläutert werden sollen.

4. Der Schlachtviehfernhandel und seine Organisation

Die Schlachtung und der Verkauf an den Verbraucher stellten das letzte Stadium eines durchaus komplexen Prozesses dar, der mit der Aufzucht des Schlachtviehs – in, wie wir gesehen haben, räumlich oft weit entfernten Gebieten – begann und zumindest den Transport in die Hauptstadt und den Handel auf den dortigen Viehmärkten einschloß. Wie das Eparchenbuch bezeugt, hat es Züchter gegeben, die ihre Tiere selbst auf den Markt trieben und an die Metzger verkauften, eine Verfahrensweise, die auch von der kaiserlichen Regierung bevorzugt wurde.[64] Daneben gab es aber auch spezialisierte Händler, die das Vieh bei den Züchtern direkt oder auf lokalen Viehmärkten erwarben bzw. durch ihre Geschäftsagenten aufkaufen ließen, in eigener Regie gen Konstantinopel trieben und dort weiterverkauften.[65] Die Tätigkeit dieser Zwischenhändler wurde vom Staat mehr geduldet als gefördert. Eine Untersuchung der Modalitäten des Viehhandels und der damit verbundenen Geschäftsrisiken wird zeigen, warum sich dennoch ein spezialisierter Schlachtviehhandel entwickeln und behaupten konnte.

Der Aufbau einer Viehagentur, der Ankauf der Herden und ihr Transport zu den Fleischmärkten erforderten vom Viehhändler zunächst einmal hohe Investitionen.[66] Nicht nur der Einkaufspreis für die Herden, sondern auch die Lohnkosten für die Einkäufer und die Treiber, die Transport-

[63] Zum Überfluß an Schlachtvieh in der Umgebung Konstantinopels s. Leon von Synada ep. 54,30–32 Vinson; für das Jahr 1203 vgl. auch Villehardouin 131 (I 132,12–15 Faral).

[64] Eparchenbuch 15,3–15,4 (616–623 Koder); 16,3 (640–642 Koder).

[65] Eparchenbuch 15,4 (621–622 Koder).

[66] Zur Kapitalintensität als Merkmal des Viehfernhandels s. Pickel, Viehhandel 43; 55.

kosten – für die Fütterung unterwegs[67] und die Schiffspassage nach Konstantinopel – schlugen hier zu Buche. Hinzu kam noch ein weiterer kostenträchtiger Faktor. Durch die Strapazen eines oft wochenlang währenden Triebes waren die Tiere naturgemäß in ihrem Fleischertrag und in der Fleischqualität gemindert. Für den Viehhändler bzw. für den Selbstvermarkter oder Metzger ergab sich deshalb die Notwendigkeit, dem Vieh vor dem Endverkauf oder der Schlachtung eine gewisse Zeit der Erholung zu gönnen und es durch ausreichende Fütterung wieder Fleisch ansetzen zu lassen, wollte er die größtmögliche Einnahme erzielen.[68] Eine solche Endmast ergab natürlich nur dann einen Sinn, wenn sie in unmittelbarer Nähe des Viehmarktes bzw. des Schlachthofes stattfand, oder aber an einem Ort, von dem der Weitertransport nurmehr per Schiff vonstattenging. Das erforderte Weideplätze oder Pferche mit ausreichendem Futtervorrat in der unmittelbaren Umgebung der Hauptstadt, die gekauft oder von den Besitzern gemietet werden mußten. Das Verfahren, in Stadtnähe umfangreiche Weideflächen zu unterhalten, auf denen das Vieh bis zur Schlachtung gemästet wurde, ist aus Westeuropa vielfach bezeugt;[69] Hinweise darauf, daß dies auch im byzantinischen Machtbereich so gehandhabt wurde, finden sich zur Genüge.[70] Für Konstantinopel selbst sind große unbebaute Areale innerhalb der Stadtmauern bezeugt – laut Odo von Deuil, der die Stadt im Jahre 1147 besuchte, lag ein Drittel der ummauerten Fläche brach – und diese wurden vielfach landwirtschaftlich genutzt.[71] An Weideflächen und

---

[67] Zu den Kosten für den Unterhalt der Tiere auf dem Trieb vgl. W. V. Stromer, Zur Organisation des transkontinentalen Ochsen- und Textilhandels im Spätmittelalter. Der Ochsenhandel des Reichserbkämmerers Konrad von Weinsberg anno 1422, in: Internationaler Ochsenhandel 184.

[68] Zur Festlegung der Preise durch den Eparchen und zur Rolle des Gewichts s. u.; zur Beurteilung der Fleischqualität der geschlachteten Tiere, die ebenfalls unter der direkten Aufsicht des Eparchen erfolgen sollte, s. Eparchenbuch 15,2 (611–613 Koder).

[69] S. F. Lerner, Die Bedeutung des internationalen Ochsenhandels für die Fleischversorgung deutscher Städte im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit, in: Internationaler Ochsenhandel 198–199; 212; F. Irsigler, Zum Kölner Viehhandel und Viehmarkt im Spätmittelalter, *ibid.* 226; zum spätantiken Rom s. Herz, Lebensmittelversorgung 290.

[70] Weiden in unmittelbarer Stadtnähe, auf denen das Vieh im Belagerungsfall zumindest eine Zeitlang ernährt und zugleich vor feindlichem Zugriff geschützt werden konnte, erwähnt Prok. II 26,5 (I 269,3–11 Haury – Wirth); vgl. auch die *Historia de expeditione Friderici* 44,26–30 Chroust, die explizit überliefert, daß sich die deutschen Kreuzfahrer erst nach der Eroberung Berrhoias der umfangreichen Herden bemächtigen konnten. Große Weideflächen in Stadtnähe existierten auch im Falle Belgrads und Nikaias, s. Albert von Aachen I 6; 16 (275 C; 284 D Bongars).

[71] Odo von Deuil, *De profectione Ludowici VII in orientem* 64,11–12 Berry: *Latus tertium de trigono civitatis campos habet* …; vgl. 15–16 Berry. Koder, Gemüse 70 (s. auch ders.,

Platz für Viehkorräle kann es also in der Hauptstadt nicht gemangelt haben.

Trotz des hohen Kapitalbedarfs war der spezialisierte, in Konstantinopel ansässige Viehhändler gegenüber dem auswärtigen Selbstvermarkter in mehrfacher Hinsicht im Vorteil. Zum einen dürfte es für ihn leichter gewesen sein, mit hauptstadtnahen Landbesitzern und Schiffseignern günstige Kontrakte zu schließen, um die Schlußmast und den Transport zu den Märkten zu ermöglichen; zum anderen konnte er durch Zusammenstellung von Herden aus besonders hochwertigen Tieren einen qualitativen Vorsprung und dadurch einen entsprechenden finanziellen Gewinn erzielen.[72] Außerdem besaßen die hauptstädtischen Viehhändler einen besseren Überblick über das Marktgeschehen als die aus der Ferne angereisten Züchter, konnten also ihre Ein- und Verkäufe längerfristig planen, Vieh während etwaiger Niedrigpreisperioden auf den eigenen oder gepachteten Weiden zurückhalten und dadurch ihre Gewinne weiter steigern. Der Selbstvermarkter lief viel eher Gefahr, bei einem Überangebot auf seinem Vieh sitzen zu bleiben und unter Preis verkaufen zu müssen, zumal ein Weiterverkauf an die Zwischenhändler ausdrücklich untersagt war.[73] Ein Produzent, der selbst in Konstantinopel ansässig war und das Vieh von seinen eigenen Gütern durch seine eigenen Leute in die Hauptstadt bringen ließ, hatte natürlich die Möglichkeit, an Ort und Stelle die notwendigen logistischen Strukturen aufzubauen. Dieser Typ scheint aber nicht verbreitet gewesen zu sein,[74] sodaß er niemals zu einer ernsthaften Konkurrenz für die selbständigen Schlachtviehhändler wurde.

Fresh vegetables 53) schätzt die landwirtschaftlich nutzbaren Brachflächen innerhalb der Mauern auf 2–3 km²; hinzu wären noch wenigstens 10 km² vor den Stadtmauern zu rechnen.

[72] Ein derartiges Verfahren versprach reiche Gewinne, vgl. Irsigler, Kölner Viehhandel 223 zum Konflikt der Kölner mit den Neusser Viehhändlern, die aus den von Norden gen Köln getriebenen Herden die besten Tiere aufzukaufen versuchten, um sie anschließend selbst in Köln auf den Markt zu bringen.

[73] S. Eparchenbuch 16,3 (640–643 Koder). Diese Anordnung bezieht sich auf die Schweinevermarktung am Tauros, doch fügt sie sich gut in den allgemeinen Kontext kaiserlicher Maßnahmen zur Begrenzung des preistreibenden Zwischenhandels ein, sodaß man sie m. E. in Analogie auch auf den Schaf- und Rindermarkt beziehen kann.

[74] Kapitalintensive Handelsgeschäfte byzantinischer Grundherrn kamen vor, wie aus dem *Strategikon* des Kekaumenos (114 [47,32–48,2 Wassiliewsky – Jernstedt]; 115 [48,10–16 Wassiliewsky – Jernstedt]) hervorgeht, wurden aber, wie die gleichen Stellen deutlich machen, von Standesgenossen mit Mißtrauen und auch mit spürbarem Degout betrachtet.

5. Die hauptstädtischen Fleischmärkte

Konstantinopel besaß keinen zentralen Schlachtviehmarkt. Schweine und Milchlämmer wurden am Tauros,[75] Schafe am Strategion verhandelt und geschlachtet;[76] wo Rinder und Rindfleisch angeboten wurden, ist nicht bekannt. Unklar bleibt auch, ob die Schlachtung in speziellen Gebäuden oder unter freiem Himmel stattfand.[77]

Einige Probleme werfen die Angaben auf, die das Eparchenbuch über die Modalitäten des Viehhandels auf den hauptstädtischen Märkten macht. Der Eparch bzw. dessen Beauftragte nahmen eine Zählung der angebotenen Tiere vor und legten die Preise fest,[78] wobei bei Schafen das Nomisma als Richtgröße diente: ... τὰ θρέμματα ἐξωνείσθωσαν (sc. οἱ μακελάριοι) τῷ νομίσματι ὁπόσα παρ' αὐτοῦ τυπωθῶσιν.[79] Für den Schweineverkauf werden keine derartigen Bestimmungen überliefert, doch wird man sie in Analogie zum Schafhandel ohne weiteres voraussetzen können. Sicher ist also, daß das Angebot den behördlich festgelegten Preis beeinflußte,[80] der Text legt ferner nahe, daß für ein Nomisma normalerweise mehrere Tiere erworben werden konnten. Bezogen auf Schafe und Schweine erscheint das als einsichtig: Preisangaben aus dem frühen 8. Jahrhundert zeigen, daß damals in Ägypten der Preis für ein Schaf ein halbes Nomisma oder geringfügig weniger betrug, für Schweine lag er etwas höher (1 bzw. 2/3 Nomisma pro Stück),[81] wobei berücksichtigt werden muß, daß Schweine in Ägypten sehr wahrscheinlich teurer waren als in Konstantinopel.[82] Wie aber verhielt es sich mit den wesentlich schwereren Rindern? Selbst wenn man die höhere Qualität von Schaf- und Schweinefleisch in Rechnung stellt, wird man

---

[75] Eparchenbuch 15,5 (525–526 Koder); 16,2 (635–636 Koder); 16,3 (642 Koder).

[76] Eparchenbuch 15,1 (608–610 Koder); 15,5 (624–625 Koder).

[77] M. M. Mango, Commercial Map 199–200 vermutet, daß die Schlachtung nicht im Freien, sondern in an die Märkte angrenzenden Gebäuden erfolgte; in diesem Falle würde sich die Frage nach der Gebäudemiete stellen (vgl. z.B. Eparchenbuch 18,5 [690 Koder]).

[78] Eparchenbuch 15,5 (626–627 Koder): ... τυπουμένων καὶ ἀριθμουμένων κελεύσει τοῦ ἐπάρχου ...

[79] Eparchenbuch 15,1 (609–610 Koder).

[80] Analoge Verhältnisse lassen sich beim Handel mit frischem Fisch, Brot und Wein nachweisen, s. Eparchenbuch 17,4 (667–670 Koder), 18,4 (686–688 Koder) und 19,1 (697–703 Koder).

[81] S. P. Lond. 1414,6. 37. 66; 1448,13–14. 33–34; die Angaben erfolgen unter der Prämisse, daß mit πρόβατον/πρόβατα in den vorliegenden Fällen tatsächlich Schafe gemeint sind; der geringe Unterschied zu den Schweinepreisen legt dies jedoch nahe, vgl. schon Ostrogorsky, Löhne und Preise 332.

[82] Der Mangel an ausgedehnten Wäldern schlug hier sicherlich zu Buche, vgl. dazu o.

schon aufgrund des bei Rindern erheblich größeren Fleischertrages und der besseren Verwertbarkeit dieses Tieres von einem Preis ausgehen können, der ein mehrfaches desjenigen für Schafe und Schweine betrug. Hier liegt ein eindeutiger Hinweis darauf vor, daß der Handel mit Rindern und Schlachtochsen nicht in die Zuständigkeit der προβατέμποροι fiel und daß für die Vermarktung von Rind- und Kalbfleisch eigene, im Eparchenbuch nicht genannte Korporationen existierten.

Die Preisfestlegung für Lämmer sollte gemäß ...τῇ ἑκατοστῇ... vorgenommen werden, nach dem Hundertstel also.[83] Daß damit der hundertste Teil eines Nomisma gemeint ist, wie es der Text an sich nahelegt, ist bezweifelt worden, man nahm an, daß in Wirklichkeit das Miliaresion, also der zwölfte Teil eines Nomisma als Maßstab diente.[84] Das Gewichtsverhältnis zwischen einem Schaf und einem Lamm spricht jedenfalls für die Richtigkeit dieser These.

In diesem Zusammenhang stellt sich generell die Frage, wie sich Gewicht und Qualität der Tiere auf den Preis auswirkten. Aus den Formulierungen des Eparchenbuches könnte man den Schluß ziehen, daß diese Aspekte keine Rolle spielten und es ganz der Geschäftstüchtigkeit des Metzgers überlassen blieb, pro Nomisma besonders hochwertige Tiere einzukaufen. Andererseits wird im Kapitel über den Schweinehandel erwähnt, daß die χοιρέμποροι Waagen besaßen,[85] ein deutlicher Hinweis, daß das Gewicht beim Verkauf berücksichtigt wurde; man kann dies m. E. auch für den Schaf- und Rinderhandel voraussetzen. Als plausibel erscheint die Vermutung, daß die Preisfestlegung allein nach dem zahlenmäßigen Angebot erfolgte und daß das Wiegen des Schlachtviehs nur bei den Verhandlungen zwischen Viehhändlern und Metzgern ins Spiel kam, wenn letztere ihre Kaufentscheidung vom Gewicht der Tiere abhängig machten.[86] Dafür spricht m. E. noch eine weitere Beobachtung: bei den seitens des Eparchen festgesetzten Preisen handelte es sich um Höchstpreise, der Verkauf zu niedrigeren Preisen, d.h. von mehr Tieren pro Nomisma, war somit jederzeit möglich.[87]

Beim Verkauf des Fleisches sollten die μακελάριοι lediglich Kopf, Füße und Innereien als ihren Verdienst berechnen, das übrige Fleisch aber gemäß

[83] Eparchenbuch 15,5 (627–628 Koder).
[84] S. Koder, Eparchenbuch 125; zum Miliaresion vgl. die Scholie zu Eparchenbuch 1,4 (app. crit. zu 58 Koder); Hendy, Monetary Economy (A. 3) 504–505.
[85] Eparchenbuch 16,6 (649–650 Koder).
[86] Vgl. CIL VI 1770,4–9; Herz, Lebensmittelversorgung 283.
[87] Dies folgt m. E. aus Eparchenbuch 15,3 (618–619 Koder) … ὡς ἂν εὐωνοτέρα ἡ πρᾶσις τοῦ κρέατος ᾖ …

dem Ankaufspreis verkaufen.[88] Diese Bestimmung befremdet auf den ersten Blick. Zwar waren auch die Gewinnsätze anderer Berufsgruppen staatlich begrenzt, doch wurden die Spannen stets in Geld angegeben, sie betrugen in der Regel ein Miliaresion pro Nomisma, also maximal ca. 8%.[89] Im vorliegenden Fall aber sollte der Metzger seinen Gewinn aus dem Verkauf der Innereien und einiger minderwertiger, weil nicht sehr fleischhaltiger Partien erzielen. Vor dem Hintergrund der nahezu vollständigen Verwertbarkeit des Schlachtviehs wird jedoch sehr schnell deutlich, daß die Gewinnmöglichkeiten des Metzgers nicht so eng begrenzt waren, wie es zunächst den Anschein hat. Zum Kopf gehörte bei Rindern, Widdern und Ziegen auch das Horn, das bestimmten Berufsgruppen (z.B. den Kammachern; Bogenbauern; Rüstungsherstellern) als Rohmaterial diente;[90] bei den Innereien ließen sich nicht bloß die für den menschlichen Verzehr geeigneten Teile (Leber, Nieren, Herz, Lunge etc.) absetzen, sondern auch die Därme samt Darminhalt, der als Dünger verwendet wurde,[91] und der Talg, der bei Lichtziehern und Seifensiedern Abnehmer fand.[92] Man kann daher durchaus annehmen, daß sich die bei Ausnutzung aller Möglichkeiten erzielbare Gewinnspanne der μακελάριοι durchaus im Rahmen dessen bewegte, was anderen Berufsgruppen als Maximum zugestanden wurde.[93] Leider macht das Eparchenbuch keine Angaben darüber, nach welchem Maßstab die Schweineschlächter ihre Gewinne berechnen sollten; man darf vermuten, daß man auch ihnen die übliche Nettogewinnspanne von rund 8% einräumte, ohne daß wir wüßten, auf welche Weise diese erzielt werden sollte.

---

[88] Eparchenbuch 15,2 (613–615 Koder): … ὡς ἂν λογίζωνται μὲν αὐτοὶ τοὺς πόδας καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὰ ἐντὸς εἰς κέρδος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀπεμπολῶσι κατὰ τὴν ἐξώνησιν.

[89] Koder, Eparchenbuch 35 mit Literatur.

[90] Zum Bogenbau und den dazu benötigten Rohmaterialien s. T. Kolias, Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung. Wien 1988, 214–216; auch Tiersehnen, besonders von Rindern, fanden dabei Verwendung; zu Panzern aus Hornplättchen s. Kolias 45 und A. 65; 54.

[91] S. Stromer, Ochsenhandel 183.

[92] S. Eparchenbuch 11,4 (510–512 Koder); 12,8 (553–555 Koder).

[93] Gegenüber ihren Berufskollegen im spätantiken Rom waren die μακελάριοι sogar noch besser gestellt. Eine um 363 erlassene Verordnung des *praefectus urbi* gestand dem Metzger nur Kopf, Füße und Fett zu, während der Käufer neben dem Fleisch auch Fell und Innereien erhalten sollte, s. CIL VI 1770,9–12. Allerdings hat man hier zu berücksichtigen, daß die Viehmetzger in viel stärkerem Maße auch Viehhändler waren und es sich bei ihrem Vieh zum Teil um Steuertiere gehandelt haben kann, s. Herz, Lebensmittelversorgung 283.

Allerdings wird im Eparchenbuch den Metzgern ausdrücklich gestattet, sich selbst am Fernhandel zu beteiligen.[94] Entscheidend war dabei, daß die Festsetzung der Preise durch den Eparchen erst am Strategion und am Tauros anhand des angebotenen Viehs geschah. Wenn der im Fernhandel tätige Metzger das Fleisch seiner zu einem niedrigeren als dem festgesetzten Tagespreis angekauften Tiere auf den Markt brachte, konnte er dadurch die staatlich erlaubte Gewinnspanne erhöhen.

Neben den Märkten für Frischfleisch gab es in Konstantinopel auch einen Handel mit konserviertem Fleisch, für den jedoch eine spezielle Korporation, die der sogenannten σαλδαμάριοι (Gemischtwarenhändler) zuständig war, deren Angebot neben Gebrauchswaren und anderen Lebensmitteln auch gepökeltes oder geräuchertes Fleisch umfaßte.[95] Wo diese ihre Ware erwarben, ob sie sich bei den Metzgern oder den Vieh- und Schweinemetzgern eindeckten und das Fleisch dann selbst konservierten, ist nicht überliefert. Wir besitzen lediglich aus dem späten 5. Jahrhundert einen Beleg dafür, daß Salzfleisch per Schiff nach Konstantinopel transportiert wurde,[96] wie überhaupt ein Fernhandel mit konserviertem Fleisch schon für die Antike belegt ist.[97] Wir können daher davon ausgehen, daß die Gemischtwarenhändler das Fleisch in der Regel bereits im konservierten Zustand ankauften; ein Kauf von Schlachttieren zwecks Konservierung und anschließendem Weiterverkauf barg ohnehin die Gefahr künstlicher Verknappung in sich und war keinesfalls im kaiserlichen Interesse.[98] Bei dem Pökel- bzw. Räucherfleisch dürfte es sich vorzugsweise um Schweinefleisch gehandelt haben.[99]

Weder bei den die Metzger noch bei den die Gemischtwarenhändler betreffenden Verordnungen wird der Verkauf von Würsten erwähnt. Wenn man Würste als eine Form der Fleischkonserve ansieht, so läßt sich immerhin vermuten, daß der Wurstwarenverkauf in die Zuständigkeit der σαλδαμάριοι fiel.[100] Allerdings erwähnt Prokop im 6. Jahrhundert spezielle

---

[94] Eparchenbuch 15,3 (619 KODER): … δηλονότι τοῦ ὀφειλομένου κέρδους τοῖς σφάττουσιν ἐγγινομένου …

[95] Eparchenbuch 13,1 (563; 568 KODER).

[96] Orientis Graeci Inscriptiones Selectae 521,24; zu der Inschrift s. J. DURLIAT – A. GUILLOU, Le tarif d'Abydos (vers 492). *BCH* 108 (1984) 581–598.

[97] S. Das Hermipposfragment bei Athenaios I 27 e (I 62,12 KAIBEL); Varro, *Rerum rusticarum* 2,4,10 (230,2–4 KEILL).

[98] Vgl. Eparchenbuch 16,5 (646–648 KODER); s. dazu u.

[99] Vgl. Eparchenbuch 15,6 (629–630 KODER); 16,5 (646–647 KODER); Varro, *Rerum rusticarum* 2,4,10 (230,2–4 KEILL).

[100] Vgl. Eparchenbuch 13,1 (563 KODER).

Wurstverkäufer in Daras,[101] betreffs Konstantinopel fehlen jedoch Belege für die Existenz eines solchen Gewerbes. Dies kann bedeuten, daß die Wurstverkäufer bei der Redaktion des Eparchenbuches übergangen wurden, was vielleicht darin begründet liegt, daß die Herstellung und der Verkauf von Würsten kein bedeutender Geschäftszweig war.[102]

6. Staat und Fleischmarkt

Im Mittelpunkt des kaiserlichen Interesses am Fleischmarkt stand die Sicherung niedriger Fleischpreise. Diesem Ziel diente zunächst die staatliche Preiskontrolle, die, wie wir gesehen haben, den Verkauf des Schlachtviehs und der geschlachteten Tiere unter behördliche Aufsicht stellte und dem Preiswucher durch Festlegung von Höchstpreisen entgegenzuwirken versuchte. Vor allem war man kaiserlicherseits bemüht, den Schlachtviehzwischenhandel zu beaufsichtigen und durch strenge Auflagen nach Möglichkeit einzuschränken; nicht weniger als sieben der insgesamt zwölf Verordnungen, die den Frischfleischmarkt betreffen, sind diesen Anliegen gewidmet.[103] Ursache des Mißtrauens gegenüber dem Zwischenhandel war die Furcht vor einer durch die Händler selbst herbeigeführten künstlichen Verknappung des Angebots zwecks Erzielung höherer Gewinne.[104] Zweifellos war diese Furcht nicht unbegründet. Die oben dargelegten Modalitäten des Schlachtviehfernhandels und hier vor allem die Benutzung hauptstadtnaher Weiden und Mastplätze luden zur Manipulation geradezu ein; das Verbot, Selbstvermarkter daran zu hindern, ihre Tiere nach Konstantinopel zu treiben,[105] zeigt, daß die Schlachtviehhändler auch vor unlauteren Methoden nicht zurückschreckten, um die Marktlage zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Eine weitere Verordnung verpflichtete die Obmänner der χοιρέμποροι bei Strafe dazu, dem Eparchen sämtliche in die Hauptstadt getriebenen Schweineherden anzuzeigen und dafür Sorge zu tragen, daß diese nicht an ihre Berufsgenossen veräußert wurden;[106] von der Existenz

[101] Prok. I 26,9 (I 143,17 Haury – Wirth).

[102] Ausweislich des diokletianischen Preisediktes (4,6–7; 15 Lauffer) gehörten Wurstwaren, wie konserviertes Fleisch überhaupt, zu den teureren Nahrungsmitteln; es dürfte freilich mit einer begrenzten Selbstversorgung durch Hausschlachtung zu rechnen sein.

[103] Eparchenbuch 15,3; 15,4; 15,5 (616–628 Koder); 16,2; 16,3, 16,4 (635–645 Koder); 16,6 (649–651 Koder).

[104] S. besonders Eparchenbuch 15,3 (618–620 Koder); 16,3 (640–643 Koder); 16,4 (644–645 Koder).

[105] Eparchenbuch 15,4 (622–623 Koder).

[106] Eparchenbuch 16,3 (640–644 Koder). Mit den dort (642 Koder) erwähnten μεταπράται sind die χοιρέμποροι gemeint.

analoger, den Schaf- und Rinderhandel betreffenden Anordnungen ist auszugehen.[107]

Neben der Sicherstellung einer ungehinderten Selbstvermarktung versuchte die kaiserliche Regierung auch, die Metzger dazu zu ermuntern, sich unter Umgehung des Zwischenhandels außerhalb der hauptstädtischen Märkte selbst mit den Züchtern zu treffen und das Vieh von ihnen preisgünstig zu erwerben. Zwar betrifft die überlieferte Bestimmung nur die μακελάριοι, die Schafmetzger,[108] doch galt die entsprechende Erlaubnis zweifellos auch für die Schweine- und Rinderschlächter.[109] Wollte ein Metzger von dieser Erlaubnis Gebrauch machen, so bedingte das freilich, daß er zumindest einen erklecklichen Teil der Transportkosten und des Transportrisikos zu übernehmen hatte, von den Kosten für die empfehlenswerte Endmast einmal abgesehen. Ob viele Metzger außer dem notwendigen Kapital auch die Risikobereitschaft aufbrachten, um neben ihrem Handwerk auch im Schlachtviehfernhandel tätig zu sein, scheint zweifelhaft. Die kaiserlicherseits verfügte Beschränkung ihrer Gewinne erschwerte ihnen nämlich die notwendige Kapitalbildung, und von irgendwelchen staatlichen Förderprogrammen zugunsten der Metzger – etwa durch Gewährung von Steuererleichterungen oder billigen Darlehen zum Aufbau einer Viehagentur – ist nichts bekannt.[110] Das verständliche kaiserliche Bestreben, durch Preiskontrollen und Gewinnbeschränkungen dem Preiswucher auf den Fleischmärkten entgegenzuwirken, begünstigte in gewisser Weise die ungeliebten, aber kapitalkräftigeren Schlachtviehzwischenhändler.

Man darf generell bezweifeln, ob die staatlichen Anstrengungen, den Zwischenhandel zu kontrollieren oder gar einzuschränken, von großem

---

[107] Von derartigen Bestimmungen waren auch die Fischhändler und Kneipenwirte betroffen, deren Obmänner dem Eparchen über die Menge der gefangenen Fische bzw. die Anlieferung des Weins Meldung erstatten mußten, s. Eparchenbuch 17,4 (667–671 Koder), 19,1 (697–701 Koder).

[108] Eparchenbuch 15,3 (616–620 Koder).

[109] Die die Schweinemetzger betreffende Verordnung 16,2 (635–639 Koder) scheint auf den ersten Blick dagegen zu sprechen, da sie den Metzgern verbietet … ἔξω τῆς πόλεως προσαπαντῶντες τοὺς χοιρεμπόρους καὶ ἐξωνούμενοι ἢ λάθρα ἔν τινι μέρει τῆς πόλεως … und den An- und Verkauf von Schweinen auf den Tauros beschränkt. Die Erwähnung der χοιρέμποροι beweist jedoch, daß das Verbot nur Geschäfte zwischen den Metzgern und den Schweinehändlern betraf, die in Konstantinopel selbst oder der unmittelbaren Umgebung der Hauptstadt unter Ausschaltung der behördlichen Preiskontrolle getätigt wurden. Von einem Verbot für die Schweineschlächter, ihr Vieh direkt vom Züchter zu erwerben und selbst in die Hauptstadt zu bringen, ist nicht die Rede.

[110] Im kaiserzeitlichen Rom hatte man den Schweinehandel zeitweilig durch Steuervergünstigungen gefördert, s. Herz, Lebensmittelversorgung 162–169.

Erfolg gekrönt waren. Das für die Schweinehändler überlieferte Verbot, Tiere im Haus eines Beamten(!) zu verstecken,[111] unterstreicht letztlich die Hilflosigkeit der Regierung und liefert zugleich einen Hinweis auf das Ausmaß der auf dem Fleischmarkt obwaltenden Korruption.

Einen weiteren Schwerpunkt staatlicher Politik bildete das Bemühen, die Zuständigkeiten der einzelnen Gilden gegeneinander abzugrenzen und Übergriffe in den Geschäftsbereich anderer Korporationen unter Strafe zu stellen.[112] Jede der mit der Fleischversorgung befaßten Korporationen, egal ob die der Metzger oder der Zwischenhändler, war für eine bestimmte Fleischsorte zuständig, der Handel mit anderen Sorten war ihr strikt untersagt.[113] Darüber hinaus wurden die Metzger auf den Verkauf von Frischfleisch beschränkt und besaßen keine Erlaubnis, das Fleisch der von ihnen geschlachteten Tiere zu konservieren;[114] der Verkauf von konservierten Fleischwaren blieb den σαλδαμάριοι vorbehalten.[115] Die Bestimmungen zugunsten der σαλδαμάριοι sind auf die Furcht vor Preismanipulationen durch die Metzger zurückzuführen,[116] allerdings brachten sie für diese bei der leichten Verderblichkeit des Fleisches zumal in den wärmeren Jahreszeiten die Gefahr finanzieller Verluste mit sich, wenn sie über den Tagesbedarf geschlachtet hatten. Aus heutiger Sicht schwer nachvollziehbar sind dagegen die Beschränkungen der Gilden auf jeweils eine Fleischsorte. Sie entsprachen jedoch, wie oben schon angedeutet, einer aus dem antiken Rom überlieferten Tradition; vergleichbare Regelungen sind im übrigen auch für das mittelalterliche Deutschland vereinzelt nachzuweisen.[117]

Was die Qualitätskontrolle und die gerade bei Schweinefleisch so wichtige Fleischbeschau angeht, so findet sich nur unter den an die μακελάριοι gerichteten Verordnungen ein Hinweis darauf, daß es dergleichen auf den hauptstädtischen Fleischmärkten gegeben hat.[118] Demnach waren die Schafmetzger verpflichtet, das Fleisch nach der Qualität der Tiere (κατὰ τὴν ποιότητα τῶν ζῴων) zu verkaufen, auch sollte das Schlachten in Anwesenheit des Eparchen (wohl eher seines Beauftragten) vor sich gehen.[119] Für

---

[111] Eparchenbuch 16,4 (644–645 Koder): Ὅστις τῶν χοιρεμπόρων εὑρεθείη εἰς οἶκον ἀρχοντικὸν ἐναποκρύπτων τοὺς χοίρους καὶ λάθρα πιπράσκων, τῇ προειρημένῃ ὑποκείσθω ποινῇ.

[112] Diese Politik war nicht auf den Fleischmarkt beschränkt, vgl. Eparchenbuch 2,1 (157–61 Koder); 10,6 (492–493 Koder); 11,8 (521–523 Koder); 14,2 (597–606 Koder).

[113] Eparchenbuch 15,1 (608–610 Koder); 15,6 (629–631 Koder).

[114] Eparchenbuch 15,6; 16,5 (629–631; 646–648 Koder).

[115] Zu den σαλδαμάριοι s. o.

[116] Eparchenbuch 16,5 (646–647 Koder); vgl. 13,4 (578–581 Koder).

[117] S. H. P. Baum, LexMa IV 544 s. v. Fleisch, Fleischer, der das Beispiel Kölns anführt.

[118] Vgl. Baum, Fleisch 541–542.

[119] Eparchenbuch 15,2 (611–613 Koder).

den Verkauf von Schweinefleisch ist keine derartige Bestimmung überliefert, man wird sie aber m. E. voraussetzen können.

Überhaupt nicht angesprochen wird das wichtige Problem der Abfallbeseitigung und das damit verbundene der Geruchsbelästigung, obwohl sich im Eparchenbuch ein Indiz dafür findet, daß zumindest letzterer Aspekt grundsätzlich bekannt war.[120] Vermutlich blieb die entsprechende Verfügung bei der Redaktion des Eparchenbuches unberücksichtigt.

Ein Gesamturteil über die Praktikabilität der kaiserlichen Politik zur Sicherung der hauptstädtischen Fleischversorgung zu fällen ist schwierig, weil wir nichts über Teuerungen und Engpässe in der Fleischversorgung wissen. Nachrichten über Versorgungskrisen und Hungersnöte beziehen sich durchweg auf die Knappheit von Brotgetreide, was bei der vergleichsweise geringen Bedeutung, die dem Fleisch für die Ernährung zukam, nicht erstaunt.[121] Daß bei Hungersnöten und Teuerungen wie denen in den siebziger Jahren des 11. Jahrhunderts auch die Fleisch- und Schlachtviehversorgung in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist gewiß,[122] es scheint jedoch, daß es von solchen Notzeiten abgesehen im Großen und Ganzen gelang, bis zur lateinischen Eroberung eine ausreichende Belieferung sicherzustellen.

Zweifellos war die Bevölkerung Konstantinopels hinsichtlich des Fleischverzehrs privilegiert, da die notwendige Infrastruktur vorhanden war, um eine Versorgung des Marktes zu gewährleisten, und der Staat bemüht war, maßvolle Fleischpreise zu garantieren. Das gleiche dürfte auch für andere verkehrsgünstig gelegene Städte mit guten Weidemöglichkeiten wie Nikomedia, Nikaia oder Dorylaion gegolten haben. Verallgemeinern darf man diese Verhältnisse freilich nicht.[123]

Zusammenfassung

Das Eparchenbuch berücksichtigt nur die Schaf- und Schweinefleischmärkte und die vier dort tätigen Korporationen und läßt den Rinderhandel und die Vermarktung des Rindfleischs unerwähnt, obwohl Rindfleisch für die hauptstädtische Fleischversorgung eine bedeutende Rolle gespielt hat, die diejenige des Schaffleischs vielleicht übertraf. Der Verzehr von Schwei-

[120] S. Eparchenbuch 10,1 (460–461 Koder).
[121] Vgl. etwa Koder, Gemüse 106–107 mit Quellen.
[122] Michael Attaleiates 155,6–11 Pérez Martín schreibt ganz allgemein von einem Mangel an Lebensmitteln.
[123] S. bereits Patlagean, Pauvreté 41; auf den höheren Fleischkonsum der städtischen Bevölkerung weist für Westeuropa U. Dirlmeier, LexMa III 2164 s. v. Ernährung hin.

nefleisch stand an dritter Stelle, doch kann man nach der Eroberung Bulgariens einen Anstieg des Konsums vermuten. Konstantinopel ist nicht aus seinem Umland mit Schlachtvieh versorgt worden, sondern vor allem aus Innerkleinasien, seit dem 11. Jahrhundert verstärkt auch aus dem Balkanraum. Die Versorgung lag primär in den Händen spezialisierter Fernhändler, während der Selbstvermarktung durch die Züchter eine weit geringere Bedeutung zukam. Auf den Märkten erfolgte durch den Eparchen die Preisfestlegung nach der Zahl der in die Hauptstadt getriebenen Tiere, wobei als Richtwert für Schafe und auch für Schweine das Nomisma galt; das Wiegen der Tiere kam nur bei den Kaufverhandlungen zwischen Händlern und Metzgern ins Spiel. Der den Metzgern zugestandene Maximalgewinn von etwas über 8% mußte aus dem Verkauf der Haut, des Horns, des Fetts, der Sehnen, des Darminhalts und einiger weniger wertvoller Fleischpartien erzielt werden. Das Bemühen der Kaiser galt in erster Linie der Sicherstellung moderater Preise auf den Fleischmärkten, sie standen daher dem als preistreibend beurteilten Zwischenhandel mißtrauisch gegenüber, ohne diesen wirkungsvoll kontrollieren und einschränken zu können. Wie schon das Übergehen der Rindfleischversorgung zeigt, bietet das Eparchenbuch keine durchdachte Zusammenfassung der für den Vieh- und Fleischmarkt wichtigen kaiserlichen Verordnungen, sondern hinterläßt den nachhaltigen Eindruck der Zufälligkeit.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 159–189

ALEXANDER BEIHAMMER / NIKOSIA

DIE KRAFT DER ZEICHEN: SYMBOLISCHE KOMMUNIKATION IN DER BYZANTINISCH-ARABISCHEN DIPLOMATIE DES 10. UND 11. JAHRHUNDERTS

Aus den Kampfhandlungen, die sich im Jahre 960 während der Belagerung des damals noch arabischen Chandax auf Kreta durch die Truppen des Strategen Nikephoros Phokas zugetragen haben, erzählt der Historiker Leon Diakonos unter anderem folgende Begebenheit:

> Am nächsten Tag, gerade als sich die Sonne über den Horizont erhob und zur Wölbung des Pols hin bewegte, befahl er (Nikephoros Phokas), daß man die Schädel der Barbaren (*scil.* der in den Kämpfen gefallenen Araber) auf Lanzen spießen und diese an der Palisade, die er hatte errichten lassen, in einer Reihe befestigen möge; die übrigen (Schädel) sollten durch die Steinwurfmaschinen in die Stadt geschleudert werden. Die Kreter aber, welche die Lanzenreihe und die darauf aufgespießten Schädel erblickten und deutlich erkannten, daß die in Richtung Stadt geschleuderten und an den Bollwerken der Stadt zerschmetternden Schädel ihren Mitbürgern und Verwandten gehörten, erfaßte sogleich Schauder und Entsetzen, und bei dem erbarmungswürdigen und unerwarteten Anblick blieben sie wie erstarrt stehen. Aus dem Inneren war das Wehgeschrei der Männer und das Klagen der Frauen zu hören, und ein Anschein von Eroberung hielt die Stadt in ihrem Bann, während alle klagten und ihre Lieben beweinten. Aber dennoch war sie nicht bereit, vor den Rhomäern zurückzuweichen und einen Vertrag zu schließen.[1]

Der Berichterstatter führt uns hier in einen düsteren Bereich menschlicher Grenzsituationen, der im vorliegenden Fall aus einem langwierigen und für beide Seiten sicherlich sehr zermürbenden Kriegszustand resultierte. Gepaart mit dem Kalkül eines kalt berechnenden Strategen mündet dieser in eine zur Unmenschlichkeit pervertierte Extremform symbolischen Handelns, bei der die Köpfe gefallener Soldaten als Code einer mehrdeutigen Botschaft für die in der Stadt ausharrenden Verteidiger verwendet werden. Überaus drastisch werden ihnen die eigene verzweifelte Lage, die Allmacht des Gegners und – paradoxerweise – auch ein rettender Ausweg (αὖθις Ῥωμαίοις εἶξαι καὶ σπείσασθαι) vor Augen geführt. Die grausame Bot-

---

[1] Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem (*CSHB* XI), rec. C. B. Hase. Bonn 1828, I 8: 8.

schaft impliziert somit auch ein letztes Vermittlungsbemühen, nachdem alle Möglichkeiten einer friedlichen und gewaltfreien Verständigung, wie es scheint, bereits versagt hatten.

Die hier vorgestellte Episode soll uns jedoch nicht weiter zu einer Analyse von Kommunikationsformen Anlaß geben, die Byzantiner und Araber im Rahmen ihrer zahlreichen kriegerischen Zusammenstöße zur Anwendung brachten. Vielmehr wurde sie zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen gewählt, da sie eindrucksvoll einen bestimmten Bereich kommunikativer Interaktion veranschaulicht, der sowohl im Krieg als auch im Frieden von gleichermaßen großer Bedeutung für die Begründung von Verstehen zwischen Angehörigen unterschiedlicher politischer und kultureller Entitäten ist: Die Rede ist von der Sprache der Symbole und Zeichen, die neben dem rein verbalen Diskurs ein nicht minder wichtiges konstitutives Element jeder zwischenstaatlichen bzw. interkulturellen Kommunikation darstellt. Dabei wollen wir uns hier ausschließlich auf die Ebene politischer Kontakte und die Abläufe des offiziellen diplomatischen Verkehrs konzentrieren.

Vorerst ist freilich abzuklären, was unter dem Begriff „symbolischer Kommunikation" im Kontext politisch-diplomatischen Handelns eigentlich zu verstehen ist und zu welchen Resultaten uns eine Dechiffrierung dieses Komplexes führen kann. Ausgehend vom Symbolbegriff in seiner ganz allgemeinen Bedeutung als „natürliche oder verabredete Zeichen mit Bedeutungsfunktion" beziehe ich mich hier auf formelhafte Phrasen, Gesten, Gebärden, Verhaltensweisen und Objekte, die bei offiziellen politischen Handlungen vor einer mehr oder minder breiten Öffentlichkeit mit repräsentativer bzw. demonstrativer Absicht zum Einsatz kommen[2]. Dies impliziert also sowohl den weitläufigen Bereich des diplomatischen Zeremoniells, das vor allem bei Empfängen auswärtiger Gesandtschaften entfaltet wird, als auch die Kundmachung bzw. den öffentlichen Ausdruck von Prozessen politischer Entscheidungsfindung und Willensbildung im zwischenstaatlichen Verkehr. Letzteres kann bei formellen Kontakten an Herrscherhöfen, aber natürlich auch im Rahmen von direkten Begegnun-

---

[2] Vgl. J. Engemann, Art. Symbol. *LexMA* VIII, Sp. 351–353. Für weitere Angaben zum Symbolbegriff mit zahlreichen Literaturhinweisen vgl. G. Althoff, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters. *Frühmittelalterl.St.* 31 (1997) 370–389, hier vor allem 371–376. Althoff unterscheidet ebd. 373 die Bereiche der verbalen, der schriftlichen und symbolischen Kommunikation, ohne jedoch die Möglichkeit von Mischungen und Überlappungen auszuschließen. Im Folgenden sollen formelhafte, auf Signalwirkung zielende Elemente der verbalen Kommunikation dem Bereich der Symbolik zugerechnet werden.

gen zwischen den involvierten Herrschaftsträgern erfolgen. Im Bereich der byzantinisch-arabischen Beziehungen ist dies vor allem dann der Fall, wenn byzantinische Kaiser persönlich das Kommando bei Feldzügen im Osten führen, wie es vor allem für die Zeit von Nikephoros II. Phokas bis Basileios II. und dann später unter Romanos III. Argyros (1028–1034) und Romanos IV. Diogenes (1068–1071) charakteristisch ist. Unter diesem Aspekt richtet sich unsere Aufmerksamkeit somit auf alle diejenigen Quellenberichte, die Mechanismen kommunikativen Handelns im oben dargelegten Sinn aufzeigen und unter Berücksichtigung der jeweiligen politischen Konstellationen und ähnlich gelagerter Parallelfälle Rückschlüsse auf deren Funktion, Wirkung und Aussagekraft ermöglichen. Der Zeitraum des 10. und 11. Jahrhunderts ist aufgrund der Intensität und Vielschichtigkeit der Kontakte zwischen dem byzantinischen Kaiserhof und Machthabern der arabisch-islamischen Welt für eine derartige Betrachtung besonders geeignet.

Welche Ergebnisse sind aus diesem methodischen Ansatz zu erwarten? Jüngere Forschungsarbeiten im Bereich der mediävistischen Nachbarwissenschaft haben nachgewiesen, daß Akte verbaler und nonverbaler Kommunikation im politischen Leben vormoderner Gesellschaftsverbände vielfach als Schlüssel zum besseren Verständnis ihrer strukturellen und mentalitätsbedingten Eigenheiten dienen können. Der mittelalterliche Mensch pflegte sich in einem Arsenal ganzer „Systeme von Zeichen, Symbolen und Handlungsmustern" zu bewegen, die keineswegs bloß als hohles Etikett oder als eingeschliffene, dumpfe Konvention fungierten, sondern essentiell zum Funktionieren mittelalterlicher Macht- und Herrschaftsstrukturen beitrugen. Die öffentliche Darstellung von Entscheidungen, Haltungen und Rangverhältnissen, die vielfach nach vorheriger Absprache in Szene gesetzt wurde, entfaltete somit eine hohe Wirkungskraft für die Eindämmung und Kontrolle von Konflikten sowie für die Begründung von Legitimität, Sicherheit und Vertrauen[3].

---

[3] Wichtige Ansätze für diese Betrachtungsweise finden sich bereits bei H. Fichtenau, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 30, 1/2). Stuttgart 1984, insbes. 48–110. Aus der neueren Literatur vgl. instruktiv: H. Ragotzky – H. Wenzel (Hrsg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990. J.-C. Schmitt, La raison des gestes dans l'occident médiéval. Paris 1990; H. Keller, Die Investitur. Ein Beitrag zum Problem der Staatssymbolik im Hochmittelalter. *Frühmittelalterl. St.* 27 (1993) 51–86; G. Althoff, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: ders., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, 229–257; ders., Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen

Es stellt sich somit die Frage, ob und inwiefern diese Sichtweise auf das byzantinische Mittelalter und insbesondere auf die Kontakte und Interaktionen der Byzantiner mit anderen Völkerschaften übertragbar ist. Welche Funktion erfüllt symbolische Kommunikation im Bereich der *technique des relations internationales*, welche die politisch-kulturelle Elite von Byzanz im Umgang mit den Völkerschaften der οἰκουμένη auf der Basis des römischen Vorbilds weiterentwickelte[4]? In diesem Zusammenhang wurden schon vor langem thematische Schwerpunkte formuliert, die in ihrer Gesamtheit ein umfassendes Bild der „Prinzipien und Methoden" der auswärtigen Beziehungen des byzantinischen Staates ergeben sollen[5]. Diesem Ansatz folgt im Wesentlichen auch die bislang einzige Monographie, die zur byzantinisch-arabischen Diplomatie verfügbar ist und den Zeitraum zwischen 639 und 750 abdeckt[6]. Der Autor A. Kaplony steckt sich darin das

---

Kommunikation des Mittelalters, ebd. 258–281; DERS., Ungeschriebene Gesetze. Wie funktioniert Herrschaft ohne schriftlich fixierte Normen?, ebd. 282–304; DERS., Bedeutung symbolischer Kommunikation (wie A. 3); DERS., Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, bietet nun auch eine monographische Darstellung der Entwicklungslinien symbolischer Kommunikation im westlichen Mittelalter; im Bereich der Byzantinistik wurden diese Forschungsansätze, soweit ich sehe, noch kaum aufgegriffen. Zu Staats- und Herrschaftssymbolik noch immer: O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Jena 1938 (zweite unveränderte Auflage, Darmstadt 1956). Neuere Ansätze, die dann allerdings nicht weiter verfolgt werden, enthält M. E. MULLETT, The language of diplomacy, in: Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, ed. by J. SHEPARD and S. FRANKLIN. Ashgate 1992, 203–216.

[4] Aus der älteren Literatur vgl. hierzu: G. OSTROGORSKY, Die byzantinische Staatenhierarchie. *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936) 41–61, Nachdruck in: DERS., Zur byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften. Darmstadt 1973, 119–141; F. DÖLGER, Die „Familie der Könige" im Mittelalter. *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 397–420, Nachdruck in: DERS., Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Darmstadt 1964, 34–69; L. BRÉHIER, Les institutions de l'empire byzantin. Paris 1949, 281–323; D. OBOLENSKY, The principles and methods of Byzantine diplomacy, in: Actes du XII[e] Congrès International d'Etudes Byzantines, Ochride 10–16 Septembre 1961. Belgrad 1963, Bd. I 45–61, mit den Diskussionsbeiträgen von G. MORAVCSIK, ebd. 301–311, und D. A. ZAKYTHINOS, ebd. 314–319. T. C. LOUNGHIS, Les ambassades byzantines en occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux croisades (407–1096). Athen 1980, insbes. 255–281. Zur neueren Literatur vgl. die Verweise im Folgenden.

[5] A. KAZHDAN, The notion of Byzantine diplomacy, in: SHEPARD – FRANKLIN, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 3–21, insbes. 6. Die dort angegebenen Themenfelder folgen mit einigen Modifikationen den Vorschlägen von ZAKYTHINOS (wie A. 4) 318.

[6] A. KAPLONY, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie (*Islamkundliche Untersuchungen* 208). Berlin 1996.

Ziel, über eine eingehende Quellenanalyse „die Strukturen und Regeln des praktischen Völkerrechts“, wie sie aus den überlieferten Einzelnachrichten zutage treten, herauszuarbeiten[7]. Wir erfahren dadurch eine Menge über byzantinische Diplomatie und Außenpolitik *à l'oeuvre*: über die äußeren Umstände und den Ablauf offizieller Kontakte mit dem arabischen Kalifat, über organisatorische Aspekte des Gesandtschaftsverkehrs, über Verhandlungen und Vertragsschließungsverfahren etc.[8] Große Unklarheit herrscht dagegen nach wie vor, wenn es darum geht, über die mentalitätsbedingten und ideologischen Voraussetzungen der byzantinisch-arabischen Diplomatie zuverlässigere Aussagen zu treffen. Die Forschungsliteratur beschränkt sich hier allenthalben darauf, auf die Sonderstellung des arabischen Kalifats gegenüber den westlichen und nördlichen Nachbarn von Byzanz zu verweisen, die durch Faktoren wie die (zeitweise) machtpolitische Überlegenheit, den wirtschaftlichen Ressourcenreichtum des Kalifats, den hohen Organisationsstandard der islamischen Regierungs- und Verwaltungssysteme und natürlich auch durch die Religion des Islam mit ihrem Konzept des Heiligen Krieges (*ǧihād*) begründet sei[9]. Infolge dessen wurde in einer kurzen Überblicksdarstellung unlängst folgender wohl sehr oberflächliche Schluß gezogen: *„Byzantine diplomatic links with the Moslem world were irregular and unsophisticated and the diplomacy essentially reactive and prophylactic“*[10].

---

[7] Ebd. 1–6 sowie die Zusammenfassung der Einzelergebnisse S. 363–396.

[8] Kaplony, Konstantinopel und Damaskus (wie A. 6), analysiert eine Reihe von Teilaspekten, welche die politischen Rahmenbedingungen, den involvierten Personenkreis, Auftrag, Ziel und Ergebnis von Gesandtschaften sowie Hauptmomente des Ablaufs diplomatischer Kontakte betreffen. Hier sei auch auf den Beitrag von I. Rochow, Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie (717–802), in: Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck, 19 December 1999, hrsg. von C. Sode – S. Takács. Ashgate 2001, 305–325, verwiesen, der eine Bestandsaufnahme des überlieferten Materials bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts beinhaltet. Für die Folgezeit vgl. weiters: J. Signes Codoñer, Diplomatie und Propaganda im 9. Jahrhundert. Die Gesandtschaft des al-Ghazal nach Konstantinopel, ebd. 385–391; zum wichtigen Bereich des diplomatischen Geschenkaustauschs zwischen Byzanz und dem Orient vgl. nunmehr A. Cutler, Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies. *DOP* 55 (2001) 247–278.

[9] Bréhier, Institutions (wie A. 4) 284; Kazhdan, Notion (wie A. 5), 8–9; J. Haldon, 'Blood and ink': some observations on Byzantine attitudes towards warfare and diplomacy, in: Shepard – Franklin, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 284, 289–291.

[10] H. Kennedy, Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquests to the mid eleventh century, in: Shepard – Franklin, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 133–143, hier 133.

Die Hauptursache für eine derart unbefriedigende Einschätzung mag darin liegen, daß die Interpretationsmodelle, die für die Beurteilung diplomatischer Beziehungen zum Westen oder zum Norden entwickelt wurden, in Bezug auf den arabisch-islamischen Orient nur sehr bedingt anwendbar sind. So steht dem immer wieder als Grundsatz der byzantinischen Diplomatie angeführten Universalitätsgedanken, der in verschiedenen wohlbekannten Schlagworten wie „byzantinische Staatenhierarchie", „Familie der Könige" oder „Byzantine Commonwealth" seinen Ausdruck fand[11], bereits seit der arabischen Expansion des 7. Jahrhunderts ein streng theokratisch konzipiertes Staatswesen gegenüber, das nur sehr bedingt Spielraum für eine wie auch immer geartete Einbindung in die christlich-römische οἰκουμένη ließ. Wirkte die Religion in Bezug auf den Westen (zumindest bis ins 11. Jahrhundert) stets auch als einheitsstiftendes Moment[12] und gestattete sie gegenüber den ἔθνη am Balkan und in der russischen Steppe politische Einflußnahme[13], so war sie hinsichtlich des islamischen Bereichs ein massiver Trennfaktor, der noch dazu die gesamte Kriegsmaschinerie in den Grenzgebieten zu Byzanz ideologisch untermauerte[14]. Die Kluft zwischen den beiden politisch-kulturellen Entitäten brachte es auch mit sich, daß weder auf byzantinischer noch auf arabischer Seite kaum je ein klares Konzept über das Verhältnis zwischen Kaiser und Kalif formuliert wurde, wie dies etwa hinsichtlich des sogenannten „Zweikaiserproblems" mit den

[11] Zum Hierarchie- und Familienbegriff in den Beziehungen von Byzanz zu seinen Nachbarn vgl. Ostrogorsky, Staatenhierarchie (wie A. 4) und Dölger, Familie der Könige (wie A. 4); hinsichtlich des damit eng verbundenen Universalitätsgedankens in Byzanz vgl. Bréhier, Institutions (wie A. 4), 282–286; Obolensky, Principles and methods (wie A. 4), 52–58; E. Chrysos, Byzantine diplomacy, A.D. 300–800: means and ends, in: Shepard – Franklin, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 25–39, hier 25–28; einen guten Überblick über den jüngsten Forschungsstand zu dem Themenkomplex bietet J. Moysidou, Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα (*Ιστορικές Μονογραφίες* 15). Athen 1995, 51–63.

[12] Vgl. hierzu J. Shepard, Aspects of Byzantine attitudes and policy towards the West in the tenth and eleventh centuries. *BF* 13 (1988) 67–118.

[13] Vgl. hierzu Moysidou, Βόρειοι γείτονες (wie A. 11), *passim*, und die dort angeführte ältere Literatur.

[14] Zum Themenkomplex Heiliger Krieg vgl. M. Canard, La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, in: ders., Byzance et les musulmans du Proche Orient. London 1973, Beitrag VIII; A. Kolia-Dermitzaki, Ὁ βυζαντινός «ἱερός πόλεμος». Ἡ ἔννοια καί ἡ προβολή τοῦ θρησκευτικοῦ πολέμου στό Βυζάντιο (*Ἱστορικές Μονογραφίες* 10). Athen 1991. M. Bonner, Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier (*American Oriental Series* 81). New Haven/Conn. 1996; R. P. Mottahadeh – R. Al-Sayyio, The idea of the Jihād in Islam before the Crusades, in: A. E. Laiou – R. P. Mottahadeh (Hrsg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Washington, D. C. 2001, 23–29.

Karolingern und ihren Erben oder in der Auseinandersetzung mit dem Bulgarenherrscher Symeon um den βασιλεύς-Titel geschah[15].

Angesichts dieses Befundes bietet die Analyse der Symbolsprache, die bei politischen Kontakten zwischen Byzantinern und Arabern zur Anwendung kam, interessante Möglichkeiten. Symbolisches Handeln kann uns als Wegweiser für die bessere Erfassung von typischen Verhaltensmustern bei der gegenseitigen Annäherung, von interkulturellen Verständigungsmechanismen und von Formen der Bewältigung soziokultureller Barrieren dienen. Es führt uns weiter bestimmte Ordnungsprinzipien und Denkmuster vor Augen, die bei der Abgrenzung und Definition des gegenseitigen Verhältnisses bestimmend waren[16]. Dieser Fragenkomplex kann hier nur anhand ausgewählter Beispiele angeschnitten werden, die jeweils verschiedene Bereiche der Wirkungsweise symbolischer Kommunikation veranschaulichen sollen: (a) das rituelle Wort, (b) die Gesten der Demut und (c) die Symbolik der religiösen Sphäre.

Das rituelle Wort

Im rituell-zeremoniellen Rahmen dient das gesprochene Wort nicht so sehr der Argumentation, sondern erfüllt vielmehr einen repräsentativen Zweck. Es handelt sich in der Regel um streng fixiertes Formelgut, das den an der Ritualhandlung beteiligten Personen zu bestimmten Momenten des Zeremonialaktes in den Mund gelegt wird. Auf diese Weise wird das rituelle Wort zum verbalen Symbol des Ordnungs- und Machtgefüges einer

[15] In diesem Zusammenhang wird immer wieder gern der Brief des Patriarchen Nikolaos I. Mystikos an den Kalifen al-Muqtadir (datiert mit ca. 913/914) (Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters, Greek Text and English Translation by R. J. H. Jenkins and L. G. Westerink [*CFHB* 6]. Washington D. C. 1973, Epist. 1) zitiert, der von zwei überragenden Herrschaften auf Erden, ἥ τε τῶν Σαρακηνῶν καὶ ἡ τῶν Ῥωμαίων, spricht (vgl. etwa N. Koutrakou, The image of the Arabs in middle-byzantine politics. A study in the enemy principle [8th–10th centuries]. *Graeco-Arabica* V (1993) 213–224, hier 213). Hier ist freilich anzumerken, daß zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes bereits ein unabhängiges Kalifat der Fatimiden in Nordafrika ausgerufen worden war (909) und wenige Jahre später (929) ein drittes Kalifat der spanischen Umayyaden folgen sollte. Von einem einheitlichen arabischen Herrschaftsverband unter der Ägide des Kalifen von Bagdad kann also ab der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts keine Rede mehr sein und der Gedanke der δύο ἐν τῷ στερεώματι φωστῆρες war somit bereits zum Zeitpunkt seiner Ausformulierung von der politischen Realität überholt.

[16] Zum zentralen Begriff der „ordo“ in mittelalterlichen Denk- und Verhaltensmustern vgl. Fichtenau, Lebensordnungen (wie A. 3), 11–47.

Herrschaftselite[17]. Es fungiert somit auch als Mittel der Kontrolle, Selektion und Kanalisation kommunikativer Handlungsweisen und diskursiver Prozesse, und zwar sowohl in vertikaler Richtung zwischen den Herrschaftsträgern und ihren Untertanen als auch in horizontaler Richtung zwischen fremden Machteliten untereinander[18].

Was nun das symbolische Formelgut im Rahmen von Gesandtschaftsempfängen am byzantinischen Kaiserhof anbelangt, so ist unsere wichtigste Quelle einmal mehr das sogenannte „Zeremonienbuch" des Kaisers Konstantinos VII., das im Kapitel II 47 einen Katalog von Grußformeln zusammenstellt, die beim Empfang ausländischer Emissäre zum Einsatz kamen (Οἱ τῶν ἀπὸ διαφόρων ἐθνῶν ἐρχομένων πρέσβεων πρὸς βασιλέα χαιρετισμοί) [19]. Es handelt sich dabei um kurze, streng formalisierte Dialoge, die aus dem Gruß der Gesandten (ὁ … πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός) und einer entsprechenden Entgegnung des Logothetes τοῦ δρόμου (ἡ τοῦ λογοθέτου πρὸς αὐτοὺς ἐρώτησις) bestehen[20].

In besagtem Katalog finden sich neben den entsprechenden Formeln für Legaten des Papstes und des bulgarischen Zaren auch solche, die für den Empfang arabischer Emissäre anzuwenden waren. Diese werden in drei Kategorien unterteilt, wobei deren Unterscheidungskriterien die Herkunft der Gesandtschaft und vor allem das jeweilige Verhältnis ihres Auftraggebers zum Kaiser bilden. Im einzelnen sind dies: (a) Abgesandte aus Syrien und des *amīr al-mu'minīn*, d.h. des ʿabbāsidischen Kalifen von Bagdad[21], (b) Abgesandte eines μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς, sei es von Ägypten, Persien oder Chorasan, der dem Reich der Rhomäer untersteht und Tribut entrichtet[22],

---

[17] Zum Wesen des Zeremonialakts im byzantinischen Bereich vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 1–6, und M. MCCORMICK, Art. Zeremoniell. *LexMA* IX 546–552, mit zahlreichen Literaturhinweisen.

[18] Zu den Steuerungsmechanismen des Diskurses als soziokulturelles Phänomen vgl. M. FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von W. SEITER. Frankfurt am Main [8]2001.

[19] Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae byzantinae libri duo, graece et latine, e recensione I. I. REISKII (*CSHB*), Bd. I–II, Bonn 1829–1830, II 47: 680–686.

[20] Zum Ablauf von offiziellen Gesandtschaftsempfängen vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 197–202; F. TINNEFELD, Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium and their Political Background. *BF* 19 (1993) 193–213, hier 203 auch zu den Grußformeln.

[21] Const. Porph., De cer. II 47: 682 REISKE: Ὁ τῶν ἀπὸ Συρίας καὶ τοῦ ἀμερμουμνῆ ἐρχομένων πρέσβεων πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός.

[22] Const. Porph., De cer. II 47: 684 REISKE: Ὁ τῶν ἐρχομένων πρέσβεων ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ, ἢ Αἰγύπτου ἢ Περσίας ἢ τοῦ Χοροσάν, ὑποταγέντες δηλονότι τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων καὶ πάκτα ἀποστέλλοντες, πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός.

(c) Abgesandte eines μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς derselben Gebiete, der allerdings nicht dem Reich der Rhomäer untersteht, sondern dem Kalifen oder auch nicht[23].

Die erste der genannten Kategorien bereitet für die Interpretation kaum Schwierigkeiten. Die Angabe des Zeremonienbuchs spiegelt hier den allenthalben zu beobachtenden Usus wider, daß sich Gesandtschaften des Bagdader Kalifats in der Regel aus Würdenträgern der syrischen Grenzemirate Tarsos/Ṭarasūs und/oder Melitene/Malaṭya rekrutierten, die zumeist auch mit der Organisation und Durchführung der Gefangenenaustausche am kilikischen Fluß Lamos betraut waren[24]. Für die zeitliche Einordnung des Eintrags ist dabei wesentlich, daß diese Konstellation zum letzten Mal im Jahr 938 quellenmäßig faßbar ist[25].

Wesentlich schwieriger auszumachen ist die historische Basis der Kategorien (b) und (c). Der Begriff μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς bezeichnet offenbar die Oberhäupter regionaler Statthalterdynastien, die nur mehr *de iure* vom Kalifat eingesetzt sind, *de facto* aber eine eigenständige Politik nach Innen und Außen betreiben. Diese werden nach byzantinischen Vorstellungen in zwei Gruppen unterteilt, je nachdem ob sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Byzanz stehen (b) oder nicht (c). Die eigentümlichen Machtverhältnisse innerhalb des arabischen Kalifats mit ihren oft wechselnden Obödienzen und den keinesfalls klar geregelten Beziehungen zwischen kalifaler Zentralgewalt und Regionalmacht spiegeln sich in dem erklärenden Zusatz zur Gruppe (c) εἴτε ὑπὸ τὴν ὑποταγὴν τοῦ ἀμερμουμνῆ ὄντος εἴτε καὶ μή deutlich wider.

---

[23] Const. Porph., De cer. II 47: 685 Reiske: Ὁ τῶν ἐρχομένων πρέσβεων ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ ἢ Αἰγύπτου ἢ Περσίας ἢ τοῦ Χοροσάν, δηλονότι μὴ ὄντος ὑποτεταγμένου τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων, ἀλλ' εἴτε ὑπὸ τὴν ὑποταγὴν τοῦ ἀμερμουμνῆ ὄντος εἴτε καὶ μή, πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός.

[24] Vgl. hierzu zuletzt M. Campagnolo-Pothitou, Les échanges de prisonniers entre Byzance et l'Islam aux IXe et Xe siècles. *Journal of Oriental and African Studies* 7 (1995) 1–56.

[25] F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, 1. Teil/2: Regesten von 867–1025. Zweite Auflage neu bearbeitet von A. Müller, unter verantwortlicher Mitarbeit von A. Beihammer. München 2003, Reg. 633–633a (aufgrund der nunmehr vorliegenden Neuausgabe können alle weiterführenden Literaturhinweise den jeweiligen Regestennummern entnommen werden). Die Verhandlungen rund um den Gefangenenaustausch des Jahres 946 oblagen bereits ausschließlich dem Emir Muḥammad b. Ṭuġğ al-Iḫšīd von Ägypten bzw. Sayfaddawla von Aleppo (Dölger–Müller, Reg. 653–653b). Die politischen Kräfte in Bagdad hatten zu diesem Zeitpunkt die Kontrolle über die nordsyrische Region bereits endgültig verloren, so daß ab den vierziger Jahren des 10. Jahrhunderts eine Bezugnahme auf Gesandte ἀπὸ Συρίας καὶ τοῦ ἀμερμουμνῆ anachronistisch wäre.

Es bleibt somit zu prüfen, ob und, wenn ja, ab wann derartige Konstellationen in dem Dreiecksverhältnis Kaiser – Partikularherrschaften – Kalifat quellenmäßig faßbar sind und inwieweit sich diese mit den geographischen Zuweisungen ἢ Αἰγύπτου ἢ Περσίας ἢ τοῦ Χοροσάν in Einklang bringen lassen. Mit dem Aufstieg des Aḥmad b. Ṭūlūn zum Herrscher der ägyptischen Provinzen (868–884)[26] geraten die syrischen Grenzgebiete zu Byzanz in stetig zunehmendem Maß in den Einflußbereich der jeweiligen Herren am Nil. Die Etablierung eines neuen politischen Machtzentrums innerhalb der arabischen Welt mußte folglich auch auf die byzantinische Diplomatie Auswirkungen haben. Es nimmt daher nicht Wunder, daß bereits im Vorfeld des antiphotianischen Konzils von 869/870, als es darum ging, den Repräsentanten der orientalischen Patriarchate eine ungehinderte Reise nach Konstantinopel zu ermöglichen, erstmals direkte Kontakte des Kaisers mit dem ägyptischen Statthalter nachweisbar sind[27]. Von da an läßt sich ein mehr oder minder stetiger Fluß byzantinischer Missionen beobachten, die Verhandlungen mit dem jeweiligen Machthaber des Nillandes zum Ziel hatten[28]. In keiner dieser Phasen diplomatischer Kontakte könnte freilich von irgendeiner Form der ὑποταγή die Rede sein, so daß der ἀμηρᾶς Αἰγύπτου ausschließlich der Gruppe (c) des Zeremonienbuchs zuzurechnen ist.

Nicht minder gilt dies für einen ἀμηρᾶς Περσίας oder τοῦ Χοροσάν, welchen geographisch-politischen Bedeutungsgehalt man diesen Begriffen auch immer geben möchte. Für die Mitte des 10. Jahrhunderts am nächstliegenden ist wohl die Identifikation mit der Dynastie der Būyiden, deren Herrschaftsbereich sich zu jenem Zeitpunkt von Zentraliran bis in die mesopotamischen Kerngebiete des ʿabbāsidischen Kalifats erstreckte. Deren offizieller Titel als Schutzherrn des Kalifats, *amīr al-umarāʾ* („Emir der Emire, Großemir"), kommt dem griechischen μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς semantisch

---

[26] Vgl. Art. Aḥmad b. Ṭūlūn. *EI*^{2} (1960) I 287–288.

[27] Dölger – Müller, Reg. 473.

[28] Dölger – Müller, Reg. 498: Überstellung des in Gefangenschaft geratenen Statthalters der syrischen Grenzgebiete ʿAbdallāh b. Rašīd b. Kāwus (879). Reg. 501a: Abschluß eines Waffenstillstands (879/880). Reg. 525d: Gesandtschaft an Abū l-Ǧayš l-Ḫumārawayh. Reg. 534 (ca. 895): der daraus resultierende Gefangenenaustausch (896). Reg. 554a: Kontakt mit Takīn b. ʿAbdallāh (ca. 910–915). Reg. 632: Gesandtschaft an Muḥammad b. Ṭuġǧ al-Iḫšīd (937). Reg. 633a: der daraus resultierende Gefangenenaustausch (938). Reg. 653: neuerliche Gesandtschaft zu Muḥammad b. Ṭuġǧ al-Iḫšīd kurz vor dessen Ableben (946). Reg. 653b: der Gefangenenaustausch kam schließlich unter der Ägide des Ḥamdāniden Sayfaddawla zustande (946). Reg. 662a: neuerlicher Kontakt zu den Iḫšīdiden mit Gefangenenaustausch.

auffällig nahe[29]. Die ersten quellenmäßig sicher faßbaren Kontakte mit den Būyiden datieren freilich in eine Zeit, die jenseits des chronologischen Rahmens des Zeremonienbuchs liegt. Nur ganz vage und zweifelhafte Spuren lassen sich für die Zeit der Alleinherrschaft Konstantinos' VII. nachweisen[30]. Ein weiterer Grund für das Aufscheinen von Χορoσάν im Zeremonienbuch mag möglicherweise auch der Reflex eines vagen Wissens sein, daß die Bewegung, die zur Etablierung des ʿabbāsidischen Kalifats führte, von eben dieser Region ihren Anfang nahm und sich der Kern des ʿabbāsidischen Heeres bis ins 9. Jahrhundert aus ḫurāsānischen Truppen rekrutierte. So etwas wie ein offizieller Ausdruck byzantinischer Herrschaftsansprüche auf Gebiete, die in den Machtbereich der Būyiden fallen, wurde erstmals gegen Ende 966, allerdings in einem rein polemisch-propagandistischen Kontext, formuliert[31].

Formen der ὑποταγή arabischer Fürsten unter kaiserliche Oberherrschaft, wie sie das Zeremonienbuch für die Kategorie (b) als existent voraussetzt, sind also nur außerhalb des oben genannten geographischen Bereichs zu suchen; dies gilt selbst für die Zeit der größten Expansion des byzantinischen Reichs im Osten während der zweiten Hälfte des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Wenn man sich nicht auf stark verzerrte Idealansprüche berufen möchte, so könnte man die Aporie am besten mit der Annahme lösen, daß sich die Angabe ἢ Αἰγύπτου ἢ Περσίας ἢ τοῦ Χορασάν nach der ursprünglichen Intention des Autors/Kompilators nur auf die Gruppe (c) bezog, während sie zur Gruppe (b) irrig ergänzt wurde[32]. Trifft dies zu, so lassen sich letzterer Emire der Grenzregion des Taurus und später auch des nordsyrisch-obermesopotamischen Raumes zurechnen, die sich teils unter militärischem Druck und teils freiwillig dem

[29] Vgl. hierzu H. Busse, Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (954–1055) (*Beiruter Texte und Studien* 5). Beirut 1969.

[30] Dölger – Müller, Reg. 671a: mögliche Kontakte zu Muʿizzaddawla (ca. 959). Reg. 763 (979), 766b (980/981), 767a (981), 767e (982), 767g (983): Verhandlungen mit den Būyiden in der Causa Bardas Skleros.

[31] Dölger – Müller, Reg. 707i: ein Schmähgedicht in arabischer Sprache, das im Auftrag des Kaisers Nikephoros II. für den Kalifen al-Muṭīʿ verfaßt wurde. A. a.O. auch Hinweise zur nicht unumstrittenen Echtheit des Textes.

[32] Der Satz (siehe oben, A. 22) ist jedenfalls auch grammatikalisch nicht in Ordnung. Analog zu dem entsprechenden Satz der Gruppe (c) (siehe oben, A. 23), in dem die von ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ abhängigen Partizipien korrekt im Genetiv stehen (μὴ ὄντος ὑποτεταγμένου … ἀλλ' εἴτε … ὄντος), würde man auch hier eine ähnliche Konstruktion erwarten. Die Konstruktion ist dagegen gebrochen, indem die Partizipien ohne grammatikalischen Bezug im Nom. Pl. (ὑποταγέντες … ἀποστέλλοντες) beigeordnet werden. Trifft diese Beobachtung zu, könnte man etwa ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ ὑποταγέντος δηλονότι τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων καὶ πάκτα ἀποστέλλοντος konjizieren.

Reich unterstellten und bereits ab der Regierungszeit Basileios I. in den Quellen belegt sind[33].

Doch wenden wir uns nun der Frage zu, welche Einsichten wir über Gehalt und Funktion des hier zu diskutierenden Formelgutes aus dem byzantinischen Hofzeremoniell gewinnen können. Hierbei ist zunächst auffällig, daß die Gesandten des Kalifen (a) und die eines dem Reich nicht unterstehenden arabischen Machthabers (c) dieselbe Grußformel an den Kaiser richten[34]. Der dreimalige Gebrauch von Wörtern aus dem Begriffsfeld „Frieden“ (εἰρήνη, εἰρηνοποιός, εἰρηνικώτατος) in Verbindung mit weiteren Kernbegriffen der byzantinischen Kaiserideologie (ἀγαθός, δικαιοσύνη, φιλάνθρωπος), die ihrerseits wiederum den Frieden begleitende Eigenschaften und Zustände umschreiben[35], vermitteln hier eine sehr klare Botschaft an das anwesende Publikum: die Abgesandten eines zum Friedensschluß bereiten arabischen Potentaten wenden sich an den Kaiser als Friedensstifter. Die Grußformel korrespondiert somit eng mit dem Zweck der Gesandtschaften, der ja in der Regel im Abschluß eines Waffenstillstands sowie in der Abhaltung eines Gefangenenaustauschs bestand[36]. Dennoch entsteht für keine der beiden Seiten eine wie auch immer geartete Form der Abhängigkeit oder eines Naheverhältnisses, wie es etwa bei christlichen Fürsten durch Begriffe der geistigen Verwandtschaft zum Ausdruck gebracht wird[37]. Dementsprechend fehlt hier auch jegliche Erkundigung nach der

---

[33] Zur Zeit Basileios I. vgl. Dölger – Müller, Reg. 495a (Lulon), 495b (Meluos), 497a (Falakru), 497b (der Emir Abdelomel). Reg. 548a: Vertrag des Leon Choirosphaktes mit den Emiren Ἀπεμβασάν und Ἀβδελομέλεχ (906). Reg. 609a: Unterwerfung des kurdischstämmigen Fürsten Ibn aḍ- Ḍaḥḥāk (ca. 926). Reg. 621a: Kapitulation des Emirs von Melitene Abū Ḥafṣ b. ʿAmr (931). Reg. 631a: kollektiver Übertritt des Stammes der Banū Ḥabīb aus ihrem Siedlungsgebiet um Nisibis. Reg. 641b: ewiger Friede des Emirs von Edessa (ar-Ruhā) mit dem Kaiser (943/944). Seit der Eingliederung Antiocheias ins Reichsgebiet (969) ist die Begründung und Bewahrung derartiger Abhängigkeitsverhältnisse eines der effektivsten Mittel der byzantinischen Politik in der östlichen Grenzregion. Vgl. etwa Dölger – Müller, Reg. 728a, 747, 749d, 749e, 749f, 749g, 749m, 767c, 767d, 767h, 769, 781e, 782.

[34] De cer. II 47: 682–683 und 685: Εἰρήνη σοι καὶ ἔλεος, εὐφροσύνη καὶ δόξα παρὰ θεοῦ τῷ ὑψηλῷ καὶ μεγάλῳ βασιλεῖ τῶν Ῥωμαίων, εὐζωΐα καὶ ὑγίειά σοι καὶ ζωὴ πολυχρόνιος παρὰ Κυρίου, εἰρηνοποιὲ καὶ ἀγαθὲ βασιλεῦ. ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις σοῦ δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης, εἰρηνικώτατε καὶ φιλάνθρωπε βασιλεῦ.

[35] Zu den Begriffen vgl. H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (*WBS* 1). Wien 1964.

[36] Vgl. etwa Dölger – Müller, Reg. 489a, 489b, 541a, 544, 547, 552, 552a, 578, 578a, 605, 607c, 633, 633a, 633b.

[37] Zu dem System der künstlichen Verwandtschaftsbezeichnungen vgl. etwa Dölger, Familie der Könige (wie A. 4), 34–42, und die neueren Interpretationen bei Moysidou, Βόρειοι γείτονες (wie A. 11), 58–65.

Familie bzw. dem Herrscherhaus. Trotz der (zeitweiligen) Übereinstimmung in den politischen Zielsetzungen versinnbildlicht das rituelle Wort eine größtmögliche Distanz auf der Ebene der persönlichen Beziehungen zwischen den beiden Herrschern[38]. Dabei mußte das Nicht-Sagen von Formelteilen, die bei Grußvarianten für andere politische Verhandlungspartner üblich waren, bei dem mit dem byzantinischen Hofzeremoniell vertrauten Rezipientenkreis eine zusätzliche Signalwirkung auslösen.

Der erfolgreiche Abschluß der Gesandtschaft, der im Idealfall einen Vertragsabschluß mit sich brachte, schlug sich ebenfalls im rituellen Formelwesen nieder, wie der nur für den Kalifen überlieferte Abschied beim Schlußempfang der scheidenden Emissäre belegt[39]. Nun wird auch der islamische Herrscher zum Friedensstifter (ὁ χαίρων εἰρήνῃ, εἰρηνεύων πάντοθεν, εἰρηνικώτατος) stilisiert, der sich durch Herrschertugenden auszeichnet (ὁ φρόνιμος ἐν βουλαῖς, καὶ ἀγαθὸς καὶ πραότατος) und somit würdig ist, als φίλε γλυκύτατε τοῦ βασιλέως bezeichnet zu werden. Der Frieden ermöglicht die Begründung eines höheren Vertrautheitsgrades zwischen Kaiser und Kalif, welcher der Öffentlichkeit im Moment des Abschieds demonstrativ kundgetan wird. Die einzelnen Epitheta decken sich mit dem Gedankengut, das in den überlieferten Fragmenten der byzantinischen Korrespondenz mit arabischen Potentaten enthalten ist[40].

Einem anderen ideologischen Kontext gehört die Grußformel für die dem Reich unterstehenden und tributpflichtigen arabischen Fürsten an[41]: An die Stelle des Friedens tritt hier das Begriffsfeld des Schutzes (προστασία, σκέπη, ἀντίληψις), den das Volk durch den Kaiser genießt. Durch die Formel

[38] Zum Vergleich etwa die Fragen an bulgarische Gesandte in De cer. II 47: 681 Reiske: πῶς ἔχει ἡ αὐγούστα καὶ δέσποινα; πῶς ἔχουσιν οἱ υἱοὶ καὶ βασιλεῖς τοῦ μεγάλου καὶ ὑψηλοῦ βασιλέως καὶ τὰ λοιπὰ αὐτοῦ τέκνα;

[39] De cer. II 47: 683 Reiske: πῶς δεῖ χαιρετίζειν τοὺς ἀπὸ τοὺς βασιλεῖς τῶν Ῥωμαίων ἀπιόντας φίλους πρὸς τὸν ἀμερμουμνῆν. χαίροις ὁ χαίρων εἰρήνῃ, ὁ φρόνιμος ἐν βουλαῖς, καὶ ἀγαθὸς καὶ πραότατος, ὑγιαίνων, εὐθυμῶν, εἰρηνεύων πάντοθεν, μεγαλοπρεπέστατε καὶ ἐνδοξότατε ἀμερμουμνῆ. εἰρήνη σοι ἀπὸ γῆς καὶ θαλάσσης, δόξα καὶ τιμή, εὐφροσύνη καὶ ζωὴ μακροχρόνιος· εἰρηνικώτατε καὶ εὐγενέστατε ἀμερμουμνῆ, εἴη σου τὸ ὄνομα ἔντιμον καὶ ἡ ζωὴ μακροχρόνιος, φίλε γλυκύτατε τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου, περίβλεπτε καὶ περιφανέστατε ἀμερμουμνῆ.

[40] Vgl. A. Beihammer, Reiner christlicher König – Πιστὸς ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ βασιλεύς. Eine Studie zur Transformation kanzleimäßigen Schriftguts in narrativen Texten am Beispiel kaiserlicher Auslandsbriefe des 10. Jahrhunderts an muslimische Destinatäre. *BZ* 95 (2002) 1–34, hier 28–32.

[41] De cer. II 47: 684: Πολυχρόνιος ζωὴ καὶ δόξα καὶ εὐφροσύνη παρὰ Θεοῦ σοι τῷ ὑψηλῷ βασιλεῖ ἡμῶν, καλὴν προστασίαν καὶ σκέπην καὶ ἀντίληψιν εὕρομεν τὴν σὴν ὑψηλὴν καὶ μεγάλην βασιλείαν. χαρισθείη ἡμῖν ἐν πολλοῖς ἔτεσιν ἡ σὴ δεσποτεία καὶ βασιλεία, ὅτι ἡμεῖς λαός σου καὶ δοῦλοι πιστότατοι τῆς αὐτοκρατορίας ὑμῶν.

ἡμεῖς λαός σου καὶ δοῦλοι πιστότατοι τῆς αὐτοκρατορίας ὑμῶν bringen sie ihre Stellung als „Sklaven", d.h. als Untertanen des Kaisers, zum Ausdruck. Auch hier ergibt sich ein unmittelbarer Konnex mit den Absichten solcher Gesandtschaften, die in der Regel mit Titelverleihungen, der Ablieferung fälliger Tributsummen oder mit Hilfegesuchen an die Konstantinopler Zentralregierung zu tun hatten[42].

Den Gegenpart dieses ritualisierten Dialogspiels bilden, wie gesagt, die Fragen, die der Logothetes τοῦ δρόμου an die arabischen Emissäre richtet. Sie setzen sich bei allen drei Kategorien (a–c) aus einheitlich strukturierten Sinnabschnitten zusammen: Fragen nach dem Befinden des Auftraggebers der Gesandtschaft, der Würdenträger seines Hofes (γερουσία) und des ganzen Volkes (λαός)[43]; Fragen nach dem Befinden der Gesandten und dem Verlauf ihrer Reise[44]; Einladung zum Bankett im Beisein des Kaisers (κλητώριον)[45]. Besonders aussagekräftig sind dabei vor allem die Fragen der ersten Einheit, die zu den Grußformeln der arabischen Gesandten in einem direkten Dialogverhältnis stehen und deren Aussage durch eine Reaktion von kaiserlicher Seite vervollständigen und abrunden. Ebenso wie bei den Bulgaren[46] besteht auch hier ein enger gedanklicher Zusammenhang mit dem Folgekapitel II 48, das die Adressen der kaiserlichen Auslandsschreiben behandelt[47]. So erscheinen die mündlichen Anredeformeln für den

---

[42] Vgl. etwa Dölger – Müller, Reg. 548a, , 631a, 781e, 785d, 785e, 787a, 793a, 800a, 801c, 806a, 817b.

[43] De cer. II 47: 683: (a) πῶς ἔχει ὁ μεγαλοπρεπέστατος καὶ εὐγενέστατος καὶ περίβλεπτος ἀμερμουμνῆς; πῶς ἔχει ὁ ἀμηρᾶς καὶ ἡ γερουσία Ταρσοῦ; (εἰ δὲ ἀπὸ ἄλλης ἀμηραδίας ἔλθωσιν οἱ τοῦ ἀμερμουμνῆ ἀποκρισιάριοι, ὀφείλουσιν ὑπὲρ ἐκείνου ἐρωτᾶν τοῦ ἀμηρᾶ καὶ τῆς γερουσίας αὐτοῦ). Ebd. 684: (b) Πῶς ἔχει ὁ πιστότατος καὶ οἰκεῖος τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου ὁ δεῖνα ὁ εὐγενέστατος; πῶς ἔχει ὁ λαὸς αὐτοῦ ἅπας, οἱ πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου; Ebd. 685: (c) πῶς ἔχει ὁ εὐγενέστατος ἀμηρᾶς Αἰγύπτου; πῶς ἔχει ἡ γερουσία καὶ ὁ λαὸς αὐτῆς ἅπας;

[44] De cer. II 47: 683: (a) πῶς ἔχετε ὑμεῖς; πῶς ὑπεδέχθητε παρὰ τοῦ πατρικίου καὶ στρατηγοῦ Καππαδοκίας; πῶς διέσωσεν ὑμᾶς ὁ ἀποσταλεὶς βασιλικὸς εἰς διάσωσιν ὑμῶν; μή τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη ὑμῖν κατὰ τὴν ὁδόν; Ebd. 684–685: (b) πῶς ἔχεις σύ; πῶς ὑπεδέχθης παρὰ τοῦ πατρικίου καὶ στρατηγοῦ θέματος ὁ δεῖνα; πῶς διέσωσέν σε ὁ ἀποσταλεὶς βασιλικὸς εἰς διάσωσίν σου; μή τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη σοι κατὰ τὴν ὁδόν; Ebd. 685: (c) πῶς ἔχεις σύ; πῶς διεσώθης κατὰ τὴν ὁδόν; μή τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη σοι κατὰ τὴν ὁδόν; μή τι ἐναντίον συνέβη σοι;

[45] De cer. II 47: 685: (a) ὑπάγετε καλῶς εὐφραινόμενοι καὶ ἀγαλλόμενοι, σήμερον συνεστιώμενοι μετὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου. Ebd. 685–686: (b–c): ὕπαγε καλῶς εὐφραινόμενος καὶ ἀγαλλόμενος, σήμερον συνεσθίων μετὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου.

[46] Vgl. hierzu die Analyse bei Moysidou, Βόρειοι γείτονες 73–91.

[47] Zu den Adressen in Briefen an muslimische Potentaten im Vergleich mit der arabischen Überlieferung des 10. Jahrhunderts vgl. Beihammer, Transformation (wie A. 40) 21–27.

Kalifen und den Emir von Ägypten gegenüber den schriftlichen Intitulationes zwar etwas verkürzt, in den verwendeten Titelelementen jedoch völlig identisch[48]. Folgerichtig kann man wohl auch für die dritte Kategorie der dem Kaiser unterstehenden Fürsten, für die uns keine entsprechende Briefadresse überliefert ist, einen ähnlichen Sachverhalt annehmen. Mit den Epitheta πιστότατος und οἰκεῖος τοῦ βασιλέως ἡμῶν wird hier vor allem das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Kaiser und dem arabischen Vasallen hervorgekehrt, wobei die Anklänge an die Anreden für kaiserliche Amtsträger, wie sie etwa die kaiserlichen Verwaltungsurkunden ab dem 13. Jahrhundert in größerer Zahl belegen, besonders augenfällig sind[49].

Das rituelle Dialogspiel beim Empfang muslimischer Gesandter am Kaiserhof symbolisierte somit vor allem ein konkretes Verhältnis zwischen dem Kaiser und seinem Verhandlungspartner. Seine Funktion besteht offenbar darin, einen bestimmten Ordnungsstatus im wechselseitigen Machtgefüge zu symbolisieren, durch den Kommunikation und Interaktion zwischen den beiden Seiten ermöglicht und in ihrem Verlauf gelenkt wird. Das kommunikative Moment scheint mir dabei gegenüber anderen Interpretationsmöglichkeiten, wie etwa der Begründung eines Rechtsverhältnisses oder der Propagierung von Kaiserideologie[50], entscheidender.

Gesten der Demut

Die Inszenierung offizieller Symbolik im Rahmen zwischenstaatlicher Kontakte beschränkte sich freilich nicht auf den Einsatz von zeremoniellem Formelgut. Den beteiligten Akteuren stand darüber hinaus ein gewaltiges Repertoire an Ausdrucksformen der nonverbalen Kommunikation zur Verfügung, das sich aus bestimmten Verhaltensweisen und Gesten sowie einer Unzahl an Objekten herrschaftlicher Repräsentation zusammensetzte. Der beim Empfang auswärtiger Gesandter anwesenden Öffentlichkeit wurde auf diese Weise ein umfassendes Spektakel geliefert, das in seiner Aussagekraft und politischen Bedeutung eine vielschichtige Funktion er-

[48] Vgl. De cer. II 47: 683 Reiske (μεγαλοπρεπέστατος καὶ εὐγενέστατος καὶ περίβλεπτος ἀμερμουμνῆ) mit ebd. 686 (τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ, εὐγενεστάτῳ καὶ περιβλέπτῳ ὁ δεῖνα πρωτοσυμβούλῳ καὶ διατάκτορι τῶν Ἀγαρηνῶν); ebenso ebd. 685 (ὁ εὐγενέστατος ἀμηρᾶς Αἰγύπτου) und ebd. 689 (πρὸς τὸν ἠγαπημένον ἡμῶν φίλον τὸν εὐγενέστατον ἀμηρᾶν Αἰγύπτου).

[49] Vgl. etwa die zufällig herausgegriffenen Beispiele aus dem Lembiotissa-Chartular (F. Miklosich – J. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, Bd. IV. Wien 1871, 139 (οἰκεῖε τῇ βασιλείᾳ μου πιγκέρνη), 153 (πανσέβαστε, σεβαστὲ οἰκεῖε τῇ βασιλείᾳ μου).

[50] So die ältere Literatur, vgl. hierzu Moysidou, Βόρειοι γείτονες (wie A. 11), 60–62.

füllte[51]. Im Rahmen der byzantinisch-arabischen Diplomatie gilt dies, und hier liegt einer der wesentlichen Unterschiede im Vergleich zu den Kontakten mit dem Westen und dem Norden, für beide Seiten gleichermaßen[52]. Es kann also von keinem „Kulturgefälle" die Rede sein, das der byzantinischen Seite ermöglicht hätte, politische und materielle Überlegenheit zu demonstrieren. Anstelle dessen dominiert hier eine eigentümliche Mischung aus Gesten der Anerkennung und des Respekts gepaart mit einem beharrlichen Wetteifer um die wirksameren Repräsentationsmittel. Eine aufschlußreiche Quelle für diese Haltung stellen etwa die Verse arabischer Hofdichter dar, die auf die Empfänge byzantinischer Gesandter Bezug nehmen, wie beispielsweise die des Abū Ṭayyib al-Mutanabbī (915–965) in seinen Lobgedichten auf den Ḥamdāniden Sayfaddawla von Aleppo:

> „Sein (des Kaisers) Gesandter zog auf den Wegen, auf denen du (Sayfaddawla) gezogen warst, und dabei zog er über nichts anderes als gespaltene Schädel. Als er aber eintraf, verbargen ihm die Strahlen des blitzenden und glänzenden Eisens den Ort, an dem er sich befand. Und als er sich anschickte, auf den Teppich (vor dem Thron des Emirs) zu treten, wußte er nicht: geht er zum Meer oder zum aufsteigenden Vollmond"[53].
>
> „Als er zu Dir kam, war sein Kopf nahe daran, seinen Hals zu verweigern, und vor lauter Schreck fielen ihm beinahe die Gliedmaßen ab. (Nur) die Formation der beiden Reihen (der Soldaten) machte es ihm möglich, gerade auf dich zuzugehen, als ihn der Schreck vom Weg abbringen (wollte)."[54]

---

[51] Zu diesem Themenkomplex vgl. schon Treitinger, Reichsidee (wie A. 3), 197–202, und Bréhier, Institutions (wie A. 4), 309–314; eine neuere Analyse der Funktion und Wirkungsweise dieser Form der „Palastdiplomatie" bietet J. Shepard, Information, Disinformation and Delay in Byzantine Diplomacy. *BF* 10 (1985), 233–293, hier 235–247 und ders., Byzantine Diplomacy, A.D. 800–1204: means and ends, in: Shepard–Franklin, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 48–66.

[52] Vgl. die Beschreibungen der Gesandtschaftsempfänge von 917 in Bagdad (Dölger – Müller, Reg. 578; Hauptquelle: al-H̱aṭīb al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād [L'introduction topographique à l'histoire de Baghdâd d'Abou Bakr Aḥmad ibn Thâbit Al-Khatib al-Baghdâdî, ed. G. Salmon. Paris 1904, 49–56]. Franz. Übersetzung bei A. A. Vasiliev – M. Canard, Byzance et les Arabes, Bd. II/2: Extraits des sources arabes [*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* II/2]. Brüssel 1950, 73–79), von 947/948 am Hof des umayyadischen Kalifen in Cordoba (Dölger – Müller, Reg. 657; Hauptquelle: al-Maqqarī, Nafḥ aṭ-ṭīb min ġusn al-Andalus ar-raṭīb [Analectes sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne par al-Makkari, ed. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, W. Wright, Bd. I. Leiden 1855, 234–237]. Franz. Übersetzung bei Vasiliev – Canard, a. a.O. 274–281) und von 1001 am Fatimidenhof von Kairo (Dölger – Müller, Reg. 792c; Hauptquelle: al-Maqrīzī, Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ bi-aḫbār al-aʾimmat al-fāṭimīyīn al-ḫulafāʾ, ed. M. Ahmad, Bd. II. Kairo 1996, 39–40).

[53] al-Mutanabbī, Gedicht 199, Verse 27–29 (Mutanabbii Carmina cum Commentario Wâḥidii, ed. F. Dieterici. Berlin 1861, 502). Franz. Übersetzung: Vasiliev – Canard, Byzance et les Arabes (wie A. 52) II/2, 322.

[54] Al-Mutanabbī, Gedicht 222, Verse 5–6: 538 Dieterici.

Blitzende Waffen, drohende Kriegerreihen und der ehrfurchtgebietende Anblick des Herrschers rauben dem Gesandten die Sinne. Er schlottert am ganzen Leib und kann in seiner Fassungslosigkeit den Weg nicht mehr einhalten. Die propagandistische Tendenz des Fürstenlobs treibt den Dichter natürlich zu maßloser Übertreibung. Und dennoch: die Intention, den mit allen Kniffen byzantinischer Palastdiplomatie vertrauten Botschafter durch ein nicht minder ausgefeiltes Schauspiel „das Fürchten zu lehren", tritt sehr anschaulich zutage.

Es kann hier nicht der Platz sein, die Gesamtheit der bei diesen Gelegenheiten angewandten Repräsentationsmittel auf ihren Symbolgehalt zu prüfen. Wir wollen uns nur auf einen, wenngleich entscheidenden Moment beschränken: auf das Verhalten, das der Emissär in dem Augenblick zutage legt, da er dem fremden Herrscher gegenübertritt und ihm die Botschaft seines Herrn und Auftraggebers überbringt. Es ist dies wohl der Kulminationspunkt eines offiziellen Empfangs, bei dem jede Geste für die Darstellung des beiderseitigen Verhältnisses zentrale Bedeutung gewinnt. Ein grundlegendes Problem, das sich bei der Analyse dieser Szenen stellt, ist freilich die Ungleichmäßigkeit der Überlieferungslage. Da die arabischen Berichte diesbezüglich viel genauere Angaben machen als die byzantinischen, wissen wir zwangsläufig wesentlich mehr über das Verhalten byzantinischer Gesandter an arabischen Höfen als umgekehrt. Das Gesamtbild muß daher notgedrungen unausgewogen sein.

Die wohl markanteste Geste der Ehrerbietung, die ein byzantinischer Gesandter vor einem auswärtigen Herrscher vollziehen konnte, war die der Proskynese[55]. Bedenkt man den ausgeprägten Öffentlichkeitscharakter dieser Handlung, die vor den Mitgliedern des fremden Herrscherhauses und dem gesamten Hofstaat vollzogen wurde, versteht man ihre hohe Signalwirkung: der δοῦλος des Kaisers präsentiert sich dem Kalifen in derselben Demutshaltung wie seinem eigenen Herrn. Es nimmt daher nicht Wunder, daß die arabischen Quellen den Vollzug dieser Verehrungsgeste immer wieder erwähnen und dabei mit Nachdruck betonen, daß sie in ihrer demütigsten Form erfolgte: Der Gesandte legte sich mehrmals flach auf den Boden und streckte sich der Länge nach hin, oder, um in der Sprache unserer Quellen zu bleiben, er „küßte mehrmals den Boden" (*qabbala l-arḍ mirāran*). Dasselbe Schauspiel scheint sich regelmäßig wiederholt zu haben: so etwa beim Empfang am Hof des ʿabbāsidischen Kalifen al-Muqtadir im Juli

[55] Zu dem Begriff im Rahmen des byzantinischen Zeremoniells vgl. Treitinger, Reichsidee (wie A. 3), 84–94; Art. Proskynesis. *ODB* III 1738–1739; G. Weiss, Art. Proskynese. *LexMA* VII, Sp. 265–266.

917[56], am Hof des fatimidischen Kalifen al-Muʿizz in al-Mahdīya im Jahre 957/958[57] und ebenso im Mai des Jahres 1001 bei al-Ḥākim in der neuen fatimidischen Residenz in Kairo[58]. In letzterem Fall fiel der Gesandte offenbar schon zu Boden, bevor er noch in den eigentlichen Audienzsaal trat.

Dennoch wäre es verfehlt, wenn man aus diesen Angaben auf einen fest etablierten Bestandteil des diplomatischen Etiketts schließen wollte, der arabischen Machthabern bei ihren Interaktionen mit dem Kaiserhof zugestanden wurde, ohne daß man über dessen Sinn und Tragweite weiter reflektiert hätte. Dies belegt eine weitere zeitgenössische Tradition über den Empfang in Bagdad von 917, die den Auftritt des Gesandten vor dem Kalifen etwas modifiziert darstellt:

> „Der Gesandte und sein Dolmetscher stellten sich vor al-Muqtadir billāh aufrecht hin, und der Gesandte verneigte sich vor ihm (*kaffara lahū*). Dabei sagte er zu dem Eunuchen al-Mu'nis und zu Naṣr al-Qušūrī, die für al-Muqtadir als Dolmetscher fungierten: ‚Wenn ich mir nicht unsicher wäre, ob euer Herr verlangt, daß man (vor ihm) den Teppich küßt, so würde ich ihn küssen. Doch machte ich etwas, das von eurem Gesandten nicht eingefordert wird. Denn die Verneigung ist eine Vorschrift unseres Gesetzes (*min rasm šarīʿatinā*).'"[59]

Der byzantinische Gesandte spielt mit seiner Aussage offenbar auf die verschiedenen Formen der Proskynese an, die am Kaiserhof üblich waren und von einer bloß angedeuteten Verbeugung mit Kopfnicken bis zum

[56] Miskawayh, Taǧārib al-umam (The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate, Original Chronicles of the Fourth Islamic Century, The Concluding Portion of the Experiences of the Nations by Miskawaih, ed. H. F. Amedroz, trad. D. S. Margoliouth, Bd. I. Oxford, 55, 10–11): „Als die beiden (Gesandten) in den Audienzsaal traten, küssten sie den Boden (*qabbala l-arḍ)* und stellten sich dann dort hin, wo sie der Eunuche Naṣr anwies zu stehen". Zu der Gesandtschaft vgl. Dölger – Müller, Reg. 578.

[57] Al-Qāḍī an-Nuʿmān, Kitāb al-maǧālis wa-l-musāyarāt, ed. M. Yalaoui. Beirut 1997, 335, 7–9: „Jener Gesandte (*ḏālika r-rasūl*) küsste mehrmals den Boden (*qabbala l-arḍ mirāran*) vor al-Muʿizz und stellte sich dann aufrecht vor ihn hin. Hierauf übermittelte er ihm die Botschaft dessen, der ihn entsandt hatte, übergab ihm dessen Brief (*kitābuhū*) und ersuchte ihn um Erlaubnis, seine Geschenke hereinbringen zu dürfen". Zu der Gesandtschaft vgl. Dölger – Müller, Reg. 668.

[58] Al-Maqrīzī, Ittiʿāẓ II 39, 13–40, 1; 40, 8–9 Ahmad: „Der Gesandte zog durch die Soldaten hindurch zum Bāb al-Futūḥ. Dort stieg er ab und ging zu Fuß zum Palast (*al-qaṣr)*, wobei er die ganze Strecke entlang den Boden küsste (*yuqabbilu l-arḍ fī ṭūl al-masāfa*), bis er bei der Residenz al-Ḥākims im Palast eintraf … dann trat der Gesandte ein, küsste den Boden (*qabbala l-arḍ)*, überreichte die Briefe (*al-kutub*) und wies die Geschenke vor. Zu der Gesandtschaft vgl. Dölger – Müller, Reg. 792c.

[59] Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, Tārīḫ Baġdād 56, 3–7 Salmon.

Fußfall reichten[60]. Dabei wird im vorliegenden Fall zwischen der Vollform des sich am Boden Ausstreckens und einer abgeschwächten Demutsbezeugung in Form einer Verneigung (mit Kniefall?) (*takfīr*)[61] differenziert. Nur zu letzterer war der Gesandte bereit, während das Etikett offenbar eine Demonstration absoluter Unterwürfigkeit erwartete. Er sah sich also gezwungen, sein Verhalten zu rechtfertigen, indem er Unwissen über den Usus des Fußfalls vorgab und sich andererseits auf das Reglement des Kaiserhofs berief, das zu befolgen ja man auch nicht vom arabischen Gesandten erwarte.

Byzantinische Gesandte nutzten also die Gelegenheit offizieller Audienzen mitunter ganz bewußt, um Protokollverstöße zu provozieren und auf diese Weise dem anwesenden Publikum ein gewisses Überlegenheitsgefühl zu signalisieren. So auch im vorliegenden Fall, wo der Gesandte durch einen bewußten *faux pas* den Würdenträgern des Abbasidenhofs kulturelles Selbstbewußtsein demonstrierte. Als Byzantiner brauche er schließlich nicht allen Erwartungen seines Gastgebers zu entsprechen[62].

Was nun den umgekehrten Fall von Verstößen gegen das Etikett seitens arabischer Gesandter am Kaiserhof anbelangt, so besitzen wir leider keinen Bericht aus byzantinischen Quellen. Eine wohl nicht historische, aber nichtsdestoweniger aussagekräftige Anekdote überliefert dafür Ibn al-Aṯīr im Zusammenhang mit der Gesandtschaft des Ibn al-Bāqillānī nach Konstantinopel (980/981)[63]: Der Gesandte sei vor dem Empfang aufgefordert worden, vor dem Kaiser auf den Boden zu fallen, was dieser jedoch strikt verweigert habe. Hierauf habe man eine kleine Tür installiert, durch die der Gesandte in gebeugter Haltung in den Audienzsaal hätte eintreten müssen, so daß zumindest der Schein einer Proskynese gewahrt worden wäre. Ibn al-Bāqillānī habe freilich auch dies zu umgehen gewußt, indem er rücklings durch die Tür trat. Kürzlich wurde nachgewiesen, daß es sich bei dieser Anekdote um ein literarisches Wandermotiv handelt, das in ara-

---

[60] Vgl. Treitinger, Reichsidee (wie A. 3), 86–87 mit den Quellenbelegen in A. 197–198.

[61] Vgl. Ibn Manẓūr, Lisān al-ʿarab, Bd. V. Kairo 1976, S. 3902 s. v. *at-takfīr*: „Das bedeutet, daß sich der Mensch beugt und seinen Kopf neigt ähnlich der Verbeugung beim Gebet (*ar-rukūʿ*), sowie es derjenige macht, der seinem Herrn Ehre bezeugen möchte."

[62] Die oben zitierte Stelle wird mitunter als Beleg angesehen, daß Gesandte des Kalifen von der Proskynese vor dem Kaiser befreit gewesen seien. Abgesehen davon, daß sich für diese Ansicht kein einziger weiterer Beleg in den Quellen findet, basiert diese auf einer ungenauen Übersetzung bei Vasiliev–Canard, Byzance et les Arabes (wie A. 52), 79, wo zwischen *takfīr* (Verneigung) und *taqbīl al-arḍ* nicht unterschieden wird.

[63] Ibn al-Atīr IX 16, 2–6 Tornberg. Zu der Gesandtschaft vgl. Dölger – Müller, Reg. 766b.

bischen Quellen aus propagandistischen Gründen zum Einsatz kam[64]. Worauf es hier ankommt, ist jedoch viel mehr die Grundhaltung, die sich hinter der Abfassung und Propagierung derartiger Geschichten verbirgt. Wir können somit bereits ein wichtiges Zwischenergebnis festhalten: Sowohl von byzantinischer als auch von arabischer Seite erfolgte eine bewußte Auseinandersetzung mit den Ausdrucksmöglichkeiten symbolischen Handelns im Kontext zwischenstaatlicher Kommunikation. Wir haben es hier nicht einfach mit starrem und abgestumpftem Ritual zu tun, das gewohnheitsmäßig und unreflektiert befolgt wird. Vielmehr bot der bewußte Verstoß gegen die Norm mitunter die Möglichkeit, beim anwesenden Publikum durchaus wirkungsvolle Überraschungseffekte zu erzielen[65].

Neben dem Bereich der offiziellen Gesandtschaftsempfänge treffen wir auf Gesten der Demut und Ehrerbietung vor allem dort, wo es zu direkten Begegnungen zwischen dem byzantinischen Kaiser und einem muslimischen Machthaber kam. Dies gilt insbesondere für diejenigen Fälle, in denen es darum ging, Frieden zu stiften, ein Vertrauensverhältnis zu begründen und den neu begründeten Zustand entsprechend publik zu machen. In manchen Fällen konnte sich daraus ein interessantes Wechselspiel zwischen Demutsbekundungen einerseits und Gnadenerweisen andererseits entwikkeln, wobei dieses letztendlich darauf abzielte, ein für beide Seiten zufriedenstellendes Arrangement zu treffen, bei dem jeder unbeeinträchtigt sein Gesicht wahren konnte.

Ein anschauliches Beispiel dafür stellt das Treffen zwischen dem Kaiser Ioannes Tzimiskes und dem türkischen Emir von Damaskus, Alftikīn, im Juni des Jahres 975 dar. Der byzantinische Kaiser befand sich damals auf einem erfolgreichen Feldzug in der Region und hatte sich unter anderem auch die Unterwerfung der alten syrischen Hauptstadt zum Ziel gesetzt[66]. Aus der Hauptquelle zu diesem Ereignis, dem Bericht des Historikers Ibn al-Qalānisī[67], geht hervor, daß der Emir nach einem anfänglichen Kapitu-

---

[64] Vgl. Signes Codoñer, Diplomatie und Propaganda (wie A. 8), 385–391.

[65] Zu ähnlichen Ergebnissen im Bereich des westlichen Mittelalters vgl. Althoff, Symbolische Kommunikation (wie A. 2).

[66] Zu dem Feldzug und den politischen Verhältnissen in der Region vgl. P. E. Walker, The „Crusade" of John Tzimisces in the Light of New Arabic Evidence. *Byz* 47 (1977) 301–327; zu dem Treffen mit Alftikīn ebd. 314–318.

[67] Ibn al-Qalānisī, D̠ayl tārīḫ Dimašq (History of Damascus 363–555 a. h. by Ibn al-Qalānisī, ed. H. F. Amedroz. Leiden 1908, 12–14). Vgl. dazu auch die franz. Übersetzung von M. Canard, Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des X[e] et XI[e] siècles. *REB* 19 (1961) 284–314, hier 293–295 (Nachdr. in ders., Byzance et les musulmans du Proche Orient. London 1973, Beitrag XXVII).

lationsvertrag, welcher der Stadt hohe Tributzahlungen auferlegte, den Kaiser durch zunehmend demütigere Unterwerfungsgesten zur Milde verpflichtete, so daß dieser schließlich bereit war, auf die vereinbarten Abgaben gänzlich zu verzichten. Für die richtige Interpretation des Geschehens ist dabei entscheidend, daß in der Person des tarsiotischen Würdenträgers Abū Bakr b. az-Zayyāt, der die arabischen Hilfstruppen im kaiserlichen Heer kommandierte, von Anfang an ein Vermittler zwischen den beiden Seiten tätig war, der die einzelnen Schritte des Verfahrens geschickt vorbereitete und steuerte.

Nach der Ausstellung der Vertragsurkunde, die von Ibn az-Zayyāt zusammen mit einem Kreuz (*ṣalīb*) des Kaisers als Symbol der Vertragstreue dem Emir nach Damaskus überbracht wurde, kam es zu einem ersten offiziellen Treffen zwischen dem Kaiser und Alftikīn an einem nicht näher bezeichneten Ort unweit der Stadt:

> „Da zog er (Alftikīn) hinaus mit 300 *ġulām* in bester Tracht und Rüstung und in vorzüglichster Formation und Ordnung, wobei er die Würdenträger und Scheichs der Stadt als Begleiter mitnahm. Als er mit ihm (dem Kaiser) zusammentraf, trat er (der Kaiser) zu ihm und bereitete ihm und den Damaszenern einen ehrenvollen Empfang, indem er freundliche Worte an sie richtete und ihnen große Aufmerksamkeit und angenehme Betreuung zukommen ließ. Ibn az-Zayyāt vermittelte zwischen den beiden Seiten, so daß (eine Abgabe von) 100.000 Dinar festgelegt wurde. Hierauf brach Tzimiskes (Ibn Šumušqīq) nach Damaskus auf, um sich die Stadt anzusehen. Als er dort ankam und außerhalb der Stadt sein Lager aufschlug, gefiel ihm das fruchtbare Umland, das er dort sah, und er befahl seinen Begleitern, den Bewohnern kein Leid anzutun und nirgendwo auf ihrem Gebiet Schaden anzurichten. Alftikīn und die Scheichs begaben sich hierauf in die Stadt, um die Steuerabgaben aufzuteilen und einzusammeln und um Geschenke zu beschaffen, die geeignet sind, einem Mann wie ihm (dem Kaiser) Ehre zu erweisen. Sie brachten ihm alles, was ihnen zu bringen gestattet war, und er nahm die vereinbarte Summe in einer Schatulle in Empfang.“[68]

Ähnlich wie bei Gesandtschaftsempfängen an Herrscherhöfen fällt auch hier zunächst das Bemühen um ein großes und möglichst erlesenes Publikum auf. Die dadurch geschaffene Öffentlichkeit wird nun Zeuge eines Schauspiels, in dem die Bestimmungen des vorher ausgehandelten Vertrags durch demonstrativ-symbolische Handlungen bestätigt und in die Tat umgesetzt werden. In sachlicher Hinsicht kommt dabei nichts Neues zu den getroffenen Vereinbarungen hinzu. Das wesentliche Moment des ganzen Geschehens ist vielmehr die öffentliche Darstellung des vertraglich begründeten Vertrauens zwischen den beiden Seiten: Der Kaiser zeigt sein Wohlwollen durch (nicht näher beschriebene) Worte und Gesten eines respektvollen Empfangs sowie durch einen vor seinen Soldaten demonstrativ

---

[68] Ibn al-Qalānisī 13, 10–17 Amedroz = Canard, Sources arabes (wie A. 67), 294.

ausgesprochenen Befehl, die Bewohner und deren Gebiet nicht anzutasten. Alftikīn demonstriert seine Vertragstreue, indem er die von ihm akzeptierten Abgaben einsammeln und dem Kaiser zusammen mit Geschenken feierlich überbringen läßt.

Man wird davon ausgehen können, daß keine dieser Handlungen spontan erfolgte. Alles war wohl bereits in den Verhandlungen mit Ibn az-Zayyāt abgesprochen und in Hinblick auf den weiteren Verlauf der Begegnung zwischen dem Emir und dem Kaiser festgelegt worden. Das Endziel bestand, wie gesagt, von Anfang an darin, auf alle Abgaben zur Gänze zu verzichten und gleichzeitig die nominelle Unterwerfung des Alftikīn zu wahren. In der damaligen politischen Situation sicherten sich beide Seiten auf diese Weise den größten politischen Nutzen. Der Kaiser konnte sich als Herr von Damaskus bezeichnen und sicherte sich gleichzeitig ein höheres Maß an Loyalität seitens der Stadt, als wenn er sie finanziell ausgepreßt hätte. Angesichts der ständigen Bedrohung der Region durch Übergriffe seitens der Fatimiden, die wegen der langen Verbindungswege zu den byzantinischen Stützpunkten militärisch schwer abzuwehren waren, mußte die Treue der Einwohnerschaft größeren Realwert als eine hohe Geldsumme haben. Aber auch Alftikīn stieg als Gewinner aus, indem er sich als effektiver Schutzherr seiner Untertanen beweisen konnte.

Ein derartiges Zugeständnis durfte natürlich keinen Prestigeverlust für den Kaiser nach sich ziehen. Zu diesem Zweck wurden nun weitere demonstrative Handlungen in Szene gesetzt, die dem anwesenden Publikum die Richtigkeit der kaiserlichen Entscheidung verständlich machen sollten. Als Regisseur fungierte wiederum Ibn az-Zayyāt:

„Als Tzimiskes (Ibn Šumušqīq) sein (Alftikīns) Gefolge erblickte, befahl er Ibn az-Zayyāt, daß er ihn empfangen möge. Dabei war die Angelegenheit zwischen Alftikīn und Ibn az-Zayyāt bereits abgesprochen. Er empfing ihn also und erteilte ihm den Rat, daß er sich vor ihm (dem Kaiser) und az-Zayyāt demütigen solle, damit er dadurch Ehre erlange und ihm (dem Kaiser) näher komme. Und er erklärte ihm, daß ihm dies von Nutzen sein werde. Alftikīn machte, was er ihm geraten hatte; er und seine Begleiter traten zu Fuß vor ihn (den Kaiser) hin, wobei sich Ibn az-Zayyāt in ihrer Nähe aufhielt, und küßten mehrmals den Boden (*qabbalū l-arḍ*) Der Kaiser freute sich darüber und befahl ihnen, auf ihre Pferde zu steigen, was sie auch taten … Der Kaiser war ein Reiter, der die Reiter liebte. Alftikīn und Ibn az-Zayyāt vollbrachten daher ein (Reiter-) Kunststück vor ihm, das seinen Gefallen fand. Was er von der Reitkunst des Alftikīn zu sehen bekam, machte Eindruck auf ihn, und so befahl er ihm, daß er noch weitere Kunststücke vorführen möge, und zwar allein, was dieser auch tat. Da wandte sich der Kaiser zu Ibn az-Zayyāt und voll des Lobes für Alftikīn sagte er: ‚Das ist ein vortrefflicher Diener (*ġulām*). Was ich von seinen edlen Taten und seinem ganzen Verhalten zu sehen bekam, gefällt mir.'" [69]

[69] Ibn al-Qalānisī 13, 18–27 Amedroz = Canard, Sources arabes (wie A. 67), 294–295.

Die demütigste Form der Ehrenbezeigung durch Alftikīn in Kombination mit einer Zurschaustellung seiner militärischen Fertigkeiten veranlassen den Kaiser zu einem besonderen Gnadenerweis: „Laß ihn wissen, daß meine Majestät ihm die Abgaben schenkt und von ihren Ansprüchen darauf abläßt“[70]. Am Ende steht ein nicht enden wollender Abtausch von Gesten der Demut und des Wohlwollens, der in einem reichen Geschenkaustausch kulminiert, wobei der Kaiser freilich nur zur Annahme von Alftikīns Roß bereit ist[71]. Die ursprünglichen, vertraglich festgelegten Vereinbarungen sind somit Nebensache geworden. Durch eine geschickt inszenierte Abfolge symbolisch-repräsentativer Handlungen wurde zwischen dem arabischen Machthaber und dem byzantinischen Kaiser ein neues Verhältnis mit handfesten realpolitischen Konsequenzen begründet.

Ein letztes Beispiel für symbolische Gestik zwischen einem byzantinischen und einem arabischen Herrschaftsträger führt uns ins Bagdad der Dezembertage des Jahres 986. Der gestürzte Gegenkaiser Bardas Skleros, der seit ca. Sommer 980 mit seinem Bruder Konstantinos und seinem Sohn Romanos in einer ehrenvollen Arreststätte am Tigris saß, erlangte von dem Būyiden Ṣamṣāmaddawla endlich die langersehnte Freilassung, nachdem alle früheren Einigungsbemühungen ergebnislos geblieben waren. In einem Vertrag, in dem einige territoriale Zugeständnisse seitens der Byzantiner sowie ein gegenseitiges Unterstützungsabkommen vereinbart wurden, wird Bardas Skleros, der Kaiser ohne Reich, von den Būyiden als „König der Rhomäer“ (*malik ar-Rūm*) angesprochen und somit auch offiziell anerkannt[72]. Die Konstellation ist der Begegnung zwischen Alftikīn und Tzimiskes somit nicht unähnlich, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen.

In diesem Fall ging es jedoch nicht um die Modifikation vertraglicher Vereinbarungen, sondern um die demonstrative Zurschaustellung eines Bündnisses, bei dem der präsumptive Kaiser seinem Vertragspartner einen deutlichen Ehrenvorrang einräumt. Den Rahmen dafür bildete eine zeremonielle Abschiedsszene.

> „Bardas (*Ward*), sein Bruder und sein Sohn überquerten den Fluß auf einem Boot (*zabzab*), das ihnen geschickt worden war. Von dort schritten sie durch die beiden Reihen (von Soldaten) bis in den Thronsaal des Ṣamṣāmaddawla. Dort waren goldene Feuer-

---

[70] Ibn al-Qalānisī 14, 1–2 Amedroz = Canard, Sources arabes (wie A. 67), 295.

[71] Ibn al-Qalānisī 14, 2–8 Amedroz = Canard, Source arabes (wie A. 67), 295.

[72] Dölger – Müller, Reg. 769a. Der arabische Text ist überliefert bei al-Qalqašandī, Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā', ed. M. H. Shamsaddin, Bd. I–XV. Beirut 1988, hier Bd. XIV 21–25. Franz. Übersetzung bei M. Canard, Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle. *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 13 (1949–1950) 51–69. Nachdr. in Canard, Byzance et les musulmanes (wie A. 67), Beitrag XII.

pfannen aufgestellt, in die man brennende Holzstücke gelegt hatte. Als Bardas herantrat, neigte er ein wenig seinen Kopf und küßte Ṣamṣāmaddawlas Hand. Man stellte ihm einen Sessel und ein Kissen hin, worauf er Platz nahm. Ṣamṣāmaddawla fragte ihn nach seinen Neuigkeiten. Da huldigte und dankte er ihm auf Griechisch, wobei der Dolmetscher für beide Seiten übersetzte. Sinngemäß sagte er Folgendes: ‚Du hast Dich mir so wohltätig erwiesen, o König, wie ich es nicht verdiene, und Du hast jemandem Gutes getan, der dies nicht ignorieren wird. Ich hoffe, daß mir Gott hilft, Dir gehorsam zu sein und Dir Deine Tat zu vergelten'."[73]

Die Demutsgesten des Bardas Skleros (leichtes Kopfnicken und Kuß auf die Hand) waren nach byzantinischem Selbstverständnis durchaus ehrenvoller Natur und weit entfernt von einem vollen Unterwerfungsgestus[74]. Der hohe Rang des Skleros wird zusätzlich auch dadurch verdeutlicht, daß ihm neben dem Emir ein Sitzplatz angeboten wird und er nicht wie ein gewöhnlicher Amtsträger oder ein auswärtiger Gesandter vor dem Herrscher aufrecht stehen muß[75]. Dennoch sollen diese Erleichterungen nicht über den tatsächlichen Stand der Dinge hinwegtäuschen. Für die Freilassung und die Anerkennung des Kaisertitels mußte Bardas Skleros dem Būyiden Ṣamṣāmaddawla gewichtige Zugeständnisse machen und ihn *de facto* als seinen Souverän und Schutzherrn anerkennen. Dieses Verhältnis wird der Öffentlichkeit in dem geschilderten symbolisch-rituellen Formalakt klar gemacht. In diesem Sinne sind auch die Worte, die Skleros an den Emir richtet, als Teil dieser Inszenierung zu interpretieren, und man kann sicherlich annehmen, daß sie im vorhinein genau festgelegt wurden. So gesehen hatte der nächste Kaiser, der in die Gefangenschaft eines muslimischen Potentaten geriet, ein wesentlich besseres Los. Wie uns Attaleiates berichtet, vermied es der Sultan Alp Arslan, Romanos IV. Diogenes nach der Schlacht bei Mantzikert (August 1071) in irgendeiner Weise zu demütigen. Im Vordergrund stand hier das Bemühen, Vertrauen für den bevorstehenden Friedensschluß zu begründen. Dies wird durch eine freundschaftliche Umarmung und ein gemeinsames Mahl, bei dem Romanos IV. neben dem Sultan saß, veranschaulicht. Der geschlagene Kaiser konnte sich also trotz seiner objektiv mißlichen Lage einer ideellen Gleichrangigkeit mit seinem ehemaligen Gegner erfreuen[76].

---

[73] Abū Šuǧāʿ, Ḏayl taǧārib al-umam (Continuation of the Experiences of the Nations by Abu Shujaʿ Rudhrawari and Hilal b. Muhassin, ed. By H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth. Oxford 1921, 112–113).

[74] Vgl. Treitinger, Reichsidee (wie A. 3), 86, A. 198 und 92.

[75] Vgl. die Beispiele oben, A. 56–58.

[76] Michaelis Attaliotae Historia, ed. I. Bekker (*CSHB*). Bonn 1853, 164, 16–19 (= Miguel Ataliates, Historia, ed. I. Pérez Martín. Madrid 2002, 122, 10–12): ὡς δ' ἐπληροφορήθη παρά τε ἄλλων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν ἀφικομένων ποτὲ πρέσβεων, τὸν τῶν Ῥωμαίων βασιλέα τυγχάνειν τὸν παριστάμενον, εὐθὺς ἐξανέστη καὶ αὐτός, καὶ περιπτυξάμενος ...; ebd. 165,

Symbole der religiösen Sphäre

Der dritte und letzte Bereich symbolischer Kommunikation, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, ist das Feld der religiösen Symbolik. Sowohl im byzantinischen als auch im islamischen Kulturkreis sind – das braucht hier wohl nicht näher ausgeführt zu werden – politische Interaktion und herrschaftliche Repräsentation allenthalben von Ausdrucksformen durchdrungen, die auf religiösen Zeichen, Reliquien und heiligen Gegenständen beruhen. Demgemäß hat religiöse Symbolik natürlich auch im Bereich zwischenstaatlicher diplomatischer Kontakte einen zentralen Stellenwert.

Im Rahmen der Beziehungen zur arabisch-islamischen Welt werden Einsatz und Wirkung von Objekten der religiösen Sphäre hauptsächlich durch den Gegensatz zwischen Christentum und Islam bestimmt. Besonders augenfällig ist hierbei etwa das Bemühen der byzantinischen Kaiser und Heereskommandanten, bei ihren Feldzügen in Nordsyrien und Obermesopotamien aus den Zentren des orientalischen Christentums bedeutende Reliquien zu erwerben und nach Konstantinopel zu bringen. Interessanterweise resultiert dieser Reliquienerwerb weniger aus Eroberungen als vielmehr aus Verhandlungen mit lokalen muslimischen Autoritäten, in denen die Übergabe heiliger Gegenstände als Gegenleistung für die Aufhebung der militärischen Bedrohung und die Gewährung einer Sicherheitsgarantie gefordert wird. Religiöse Objekte rücken damit ins Zentrum politischer Konfliktaustragung und fungieren als Mittel der Friedensstiftung. Dies erklärt sich unmittelbar aus der hohen symbolisch-repräsentativen Wirkungskraft dieser Gegenstände, die nicht nur für die christlichen Glaubensgenossen sondern auch für die muslimischen Gegner bestand.

Ein eindrucksvoller Beleg dafür ist die bekannte Diskussion rund um die Übergabe des Mandylion Christi aus Edessa/ar-Ruhā, die sich als Folge der Belagerung der Stadt durch die Truppen des Domestikos Ioannes Kurkuas im Zeitraum Herbst 942 bis Frühjahr 943 ergab[77]. Zur Auslieferung

---

1–4 Bekker (122, 16–18 Pérez Martín): σύνδειπνον αὐτὸν αὐτίκα καὶ ὁμοδίαιτον ἀπειργάσατο, μὴ παρὰ μέρος καθίσας αὐτόν, ἀλλὰ σύνθρονον ἐν εὐθύτητι τῆς ἐκκρίτου τάξεως καὶ ὁμόδοξον κατὰ τὴν τιμὴν ποιησάμενος.

[77] Vgl. A. A. Vasiliev – M. Canard, Byzance et les Arabes, Bd. II/1 (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* II/1). Brüssel 1968, 296–298, und Dölger – Müller, Reg. 641, mit den dort zitierten Quellen- und Literaturangaben. Die in verschiedenen Quellen überlieferten Details des Ereignisablaufs sind in vielerlei Hinsicht widersprüchlich. Weitgehend gesichert scheint zu sein, daß die byzantinische Seite für den Fall der Übergabe zu bedeutenden Gegenleistungen bereit war: Freilassung von 200 Gefangenen, Entrichtung einer bedeutenden Geldsumme und Ausstellung einer Garantie für den Emir von Edessa, daß sich byzantinische Truppen künftig jeglicher Angriffe auf diese und andere Städte der Region enthalten würden (vgl. Dölger – Müller, Reg. 641b).

kam es erst, nachdem der ʿabbāsidische Kalif al-Muttaqī als höchste religiöse Instanz bedeutende Rechtsgelehrte mit der Ausstellung eines Gutachtens betraut hatte. In diesem überwogen letztendlich Erwägungen des politischen Vorteils. Nichtsdestotrotz hatte sich ein bedeutender Teil der Rechtsgelehrten gegen eine Übergabe ausgesprochen, denn: „Dieses Mandylion (*mandīl*) befindet sich seit ältester Zeit auf islamischem Gebiet (*fī bilād al-islām*) und kein König der Rhomäer hat es je verlangt. Würde man es ihnen ausliefern, wäre dies eine Schande (*ġaḍāḍa*)“[78].

Christliche Reliquien stellten also für beide Seiten wichtige Prestigeobjekte dar. Als sich unter Nikephoros II. Phokas und Ioannes Tzimiskes der Aktionsradius byzantinischer Truppen bis an die phönizische Küste und nach Zentralsyrien hin ausdehnte, mehrten sich somit auch die Fälle des Reliquienerwerbs[79], und zwar stets im Rahmen von Friedensverhandlungen mit den örtlichen Würdenträgern.

Eine ähnliche Symbolkraft konnten freilich auch Gegenstände entfalten, die mit dem Ritus und Glauben des Islam zusammenhängen. Die Quellenbelege fließen hier weniger reichlich, doch gestatten sie immerhin den Schluß, daß diese Objekte, nachdem sie einmal in byzantinischen Besitz gelangt waren, vor allem für die Inszenierung feierlicher Rückgaben zum Einsatz kamen, so daß sie eine wichtige Funktion für die Schaffung eines günstigen Verhandlungsklimas erfüllten. Es seien hier zwei solcher Fälle vorgestellt.

Im Jahr 879 erging eine Gesandtschaft Kaiser Basileiosʾ I. an den Statthalter von Ägypten, Aḥmad b. Ṭūlūn, deren vordergründiger Zweck die Freilassung und Überstellung des in Gefangenschaft geratenen Emirs der syrischen Grenzregion ʿAbdallāh b. Rašīd b. Kāwus und anderer muslimischer Gefangener war[80]. Der wertvollen Sendung wurde dabei auch eine Anzahl Koranexemplare beigegeben, die von byzantinischen Truppen erbeutet worden waren. Daß diese Geste nach muslimischer Auffassung tatsächlich eine eindrucksvolle Demonstration von Respekt und Anerkennung darstellt, belegen etwa Bestimmungen des islamischen Rechts, die ausdrücklich davor warnen, Koranexemplare der Gefahr auszusetzen, während

---

[78] Ibn al-Aṯīr VIII 405, 8–9 Tornberg.

[79] Vgl. Dölger – Müller, Reg. 706m (965): die Schale (*kursī*) des Ioannes Prodromos aus Antiocheia (wohl nicht die τιμία χείρ des Heiligen, wie eine arabische Quelle behauptet); Reg. 707f (966): das κεραμίδιον aus Hierapolis/Manbiǧ; Reg. 714b (968): Haupt des Ioannes Prodromos aus Emesa/Ḥimṣ; Reg. 749e (974): die Reliquien des hl. Iakobos von Nisibis; Reg. 750 (975): die Sandalen Christi, ein von Juden durchbohrtes Christusbild und das Haupthaar des Ioannes Prodromos aus Ǧabala.

[80] Dölger – Müller, Reg. 498.

des *ǧihād* in Feindeshand zu geraten[81]. Die Absicht, die sich hinter dieser Vorgangsweise verbarg, geht aus einer unabhängigen Quelle hervor, in der von einem bald nach dieser Sendung ergangenen Schreiben des Kaisers an denselben Emir die Rede ist, in dem ein Gesuch um einen Waffenstillstand vorgebracht wird[82].

Ein ganz ähnliches Verhalten ist für eine Gesandtschaft des Jahres 967 zu konstatieren. Nikephoros II. sah sich damals gezwungen, infolge der Niederlage eines byzantinischen Flottenverbandes bei Sizilien den fatimidischen Kalifen al-Muʿizz um einen Friedensvertrag zu ersuchen[83]. Leon Diakonos[84] berichtet dazu, daß der Kaiser dem Kalifen dabei als Geschenk τὸ τοῦ ἐναγεστάτου καὶ ἀσεβεστάτου Μωάμεθ ξίφος übersandte. Trotz der abschätzigen Epitheta des Historikers ist diese Handlung wohl ganz im Sinne der oben erwähnten Koranexemplare zu interpretieren[85]. Ein derart prestigeträchtiges Objekt wie das Schwert des Propheten war bestens dazu geeignet, am Kalifenhof von al-Mahdīya eine günstige Stimmung für das Anliegen des Kaisers zu schaffen.

Es mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, daß gerade das Kreuzzeichen als christliches Glaubenssymbol *par excellence* bei Kontakten, Verhandlungen und politischen Interaktionen zwischen Byzantinern und Arabern ein weiteres, überaus wichtiges und aussagekräftiges Kommunikations- und Repräsentationsmittel war, das für unterschiedlichste Zwecke als Träger von Botschaften zum Einsatz kam.

Zunächst fungierte es offenbar als Code, mit dem ein Christ seinem muslimischen Verhandlungspartner Sicherheit, Zuverlässigkeit und Vertragstreue signalisieren konnte. Die Quellen überliefern diesbezüglich vor allem Ereignisse, bei denen sich der byzantinische Kaiser selbst dieses Zeichens bediente. Weiter oben wurde bereits darauf verwiesen, daß dies Ioannes Tzimiskes während seiner Verhandlungen mit Alftikīn tat[86]. Des-

[81] Vgl. beispielsweise schon die älteste systematische sunnitische Rechtssammlung des Mālik b. Anas, Kitāb al-muwaṭṭa', ed. N. Madjidi. Beirut 2000, 253, § 979: „Kapitel über das Verbot, mit dem Koran in Feindesland zu reisen", mit Verweis auf einen entsprechenden Ausspruch des Propheten (*ḥadīṯ*). Mālik selbst betont mit Nachdruck, daß dieses Verbot vor allem aus Furcht davor ergangen sei, daß der Feind Koranexemplare erbeuten könnte.

[82] Vgl. Dölger – Müller, Reg. 501a.

[83] Vgl. Dölger – Müller, Reg. 708.

[84] Leo Diac. V 1: 75, 6–77, 2 Hase.

[85] Der ganze Tenor bei Leon Diakonos verleiht dem Geschehen eine Bedeutung, die zu den anderen Quellen im Widerspruch steht und ganz den Grundsätzen kaiserlicher Propaganda verhaftet ist. Vgl. dazu Beihammer, Transformation (wie A. 40), 11–12.

[86] Vgl. oben, S. 179.

selben Mittels bediente sich im Jahre 999 auch Kaiser Basileios II. bei der Kapitulation des fatimidischen Statthalters von Šayzar[87] und ebenso Romanos III. Argyros im Jahre 1031 bei dem Friedensvertrag mit Naṣr b. Ṣāliḥ[88]. Besonders eindrucksvoll ist schließlich der Beleg, den uns Michael Attaliates im Zusammenhang mit der Schlacht von Mantzikert überliefert. Kurz vor der Schlacht trafen, so der Berichterstatter, Abgesandte des Alp Arslan im kaiserlichen Feldlager ein, die dem Kaiser den Vorschlag für einen Friedensschluß unterbreiteten. Aufgrund von taktischen Überlegungen meinte Romanos IV., auf einen Waffenstillstand verzichten zu können. Demgemäß verhielt er sich den Gesandten gegenüber schroff, trug aber dennoch für deren Sicherheit Vorsorge, indem er ihnen ein Kreuz (τὸ προσκυνούμενον σημεῖον) übergab, damit sie unbeschadet zum Sultan zurückkehren könnten. *Ex eventu* wurde die Übergabe des Glaubenssymbols als symbolische Handlung für die Aushändigung des Sieges interpretiert: ἔλαθε δὲ τὴν νίκην διὰ τοῦ νικητικοῦ σημείου τοῖς ἐναντίοις παραπέμψαντος … οὐ γὰρ ἔδει μάχης προκειμένης τοιοῦτον σύμβολον ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἐναντίους μεταθεῖναι.[89]

Anhand der folgenden Begebenheit soll gezeigt werden, daß das Kreuz als Symbol für Rettung und Sicherheit durchaus auch im negativen Sinn, etwa im Rahmen gewaltsamer Unterwerfungen muslimischer Bevölkerungsgruppen, verwendet wurde. Der Domestikos Ioannes Kurkuas hatte am Tage der Kapitulation der Stadt Melitene (19. Mai 934) zwei Zelte aufstellen lassen, wobei sich auf einem der beiden ein Kreuz befand. Die Bewohner der Stadt waren wegen Nahrungsmittelmangels, der bereits viele Leute in der Stadt das Leben gekostet hatte, zur Aufgabe des Widerstandes gezwungen. Also ließ der Domestikos verkünden:

> „‚Wer das Christentum (annehmen) möchte, soll sich zu dem Zelt mit dem Kreuz (*ḫaymat aṣ-ṣalīb*) begeben, damit er seine Angehörigen und seinen Besitz zurückerhält. Wer aber den Islam möchte, soll sich zu dem anderen Zelt begeben; er soll eine Sicherheitsgarantie (*lahū l-amān*) für sein Leben erhalten, und wir werden ihn an einen sicheren Ort bringen‘. Hierauf begaben sich die meisten Muslime zu dem Zelt, auf dem sich das Kreuz befand, weil sie sich nach ihren Angehörigen und ihrem Eigentum sehnten. Zu-

---

[87] Dölger – Müller, Reg. 789b.

[88] Dölger – Wirth, Reg. 834a. Zur Übergabe des Kreuzes vgl. Yaḥyā b. Saʿīd (Histoire de Yaḥyā ibn Saʿīd d'Antioche, édition critique du texte arabe préparée par I. Kratchkovsky, et traduction française annotée par F. Micheau et G. Troupeau [*Patrologia Orientalis* 47/4]. Turnhout 1997, 508, 7–8: *wa-anfaḏa maʿahā ṣalīban ḏahaban muraṣṣaʿan ilā Ibn Ṣāliḥ amānan bi-l-wafāʾ bi-š-šarṭ* "zusammen mit dem [Vertragsexemplar] übersandte er ein mit Gold belegtes Kreuz an Ibn Ṣāliḥ als Garantie für die Einhaltung des Vertrages").

[89] Mich. Att., Historia 159, 9–160, 4 Bekker (119, 2–5 Pérez Martín).

sammen mit den übrigen entsandte er einen Patrikios, der sie an einen sicheren Ort brachte."[90]

Im Grunde genommen haben wir es also mit einer Art Zwangsbekehrung zu tun, die angesichts der verzweifelten Lage in der Stadt beste Aussichten auf Erfolg hatte. Das Kreuz auf dem Zelt fungierte dabei als klug durchdachtes Propagandamittel mit zweifacher Wirkung. Zum einen versinnbildlichte es allen Anwesenden den byzantinischen Sieg über einen starken Gegner in der obermesopotamischen Grenzregion. Zum anderen wurde es den Muslimen als Symbol der Rettung vor Augen geführt, das ihnen die Möglichkeit verhieß, ihr Leben in der bisherigen Art und Weise fortzusetzen.

Anhand eines letzten Beispiels wird deutlich, daß das Kreuzzeichen nicht nur von den Byzantinern verwendet wurde, um muslimischen Kommunikationspartnern bestimmte Botschaften zu vermitteln, sondern mitunter auch in umgekehrter Richtung zum Einsatz kam. In den Junitagen des Jahres 1025 sollte die zwischenzeitlich unter fatimidischer Kontrolle stehende Stadt Aleppo nach längerer Belagerung endgültig in die Hände des beduinischen Stammesführers Ṣāliḥ b. Mirdās fallen. Bis zuletzt harrte die fatimidische Garnison unter dem Kommando des Statthalters Mawṣūf in der schwer zugänglichen Zitadelle der Stadt aus, wobei sich Übergabeverhandlungen und Sturmangriffe über mehrere Tage hin abwechselten. Angesichts der verzweifelten Lage schritten die Belagerten zu folgender Maßnahme:

> „Als jener Tag (der 10. Juni) zu Ende ging, richteten sie auf der Mauer der Zitadelle Kreuze auf und riefen: ‚Kaiser Basileios, o Du siegreicher'. Nachdem sie die Kreuze vorgezeigt hatten, legten sie sie wieder nieder, und riefen (diese Worte) die ganze Nacht hindurch ohne Unterbrechung bis zum nächsten Tag. Am Morgen richteten sie erneut die Kreuze auf, verfluchten aẓ-Ẓāhir und akklamierten dem Kaiser Basileios. Die Kreuze blieben in dieser Stellung aufgerichtet bis zum Freitag, dem dritten Tag, nachdem sie sie aufgerichtet hatten, wobei sie noch viele weitere Kreuze hinzufügten."[91]

Byzantinische Verbände waren in das Geschehen nicht direkt involviert. Kaiser Basileios II. hatte den Anführern der syrischen Beduinenstämme Ṭayyi', Kilāb und Kalb, die sich zu einem militärischen Bündnis gegen die Fatimiden zusammengeschlossen hatten, seine Unterstützung ausdrücklich versagt und sie zur Treue gegenüber ihrem Herrn, dem fatimidischen Kalifen, gemahnt[92]. Den Soldaten auf der Zitadelle mußte die offizielle

---

[90] Ibn al-Aṯīr VIII 296, 8–15 Tornberg.

[91] Yaḥyā b. Saʿīd 476, 9–13 Micheau – Troupeau.

[92] Vgl. Dölger – Müller, Reg. 817b und 817c (Weisung an den Katepano von Antiocheia Konstantinos Dalassenos).

Haltung des Kaisers gegenüber ihren Widersachern bekannt gewesen sein, so daß ihre Hoffnungen auf byzantinisches Eingreifen aus Antiocheia wohl nicht unberechtigt waren. Dabei deklarierten sie sich durch eine weithin sichtbare symbolische Handlung als Untertanen des Kaisers. Zum einen geschah dies durch das Kreuz, womit sie ihre Abkehr vom Islam demonstrierten, und zum anderen durch die Akklamation des Kaisers als Sieger (*Bāsīl al-malik yā manṣūr*), wie sie byzantinischen Zeitgenossen etwa von den Akklamationen bei Kaiserkrönungen vertraut sein mußten[93]. Es handelte sich also um eine bewußte Übernahme byzantinischer Ausdrucksformen.

Der Lauf der Ereignisse nahm nun freilich eine unvorhergesehene Wendung. Das „unerhörte“ Verhalten der fatimidischen Soldaten reizte die Einwohnerschaft der Stadt nach dem Ende des Freitagsgebetes zu einer Art Volkssturm auf die Festung, und es brachen erneut schwere Kämpfe aus. Dabei kam es auch zu einer ebenso aussagekräftigen Gegenkundgebung seitens der Angreifer, die nun ihrerseits Koranexemplare (*al-maṣāḥif*) auf die Lanzenspitzen hefteten[94] und so den Abtrünnigen das Siegeszeichen ihres Glaubens vor Augen hielten; der Kampf mit den Waffen wird von einem wirkungsvollen Wettstreit der Symbole begleitet.

Die oben dargelegten Beispiele symbolischer Kommunikation aus den Bereichen des verbalen Rituals, der Demutsgestik und der religiösen Zeichen sollten veranschaulichen, daß Byzantiner und Araber im Laufe ihrer jahrhundertelangen Koexistenz neben dem ideologisch-religiösen und machtpolitischen Diskurs, der sich in Briefen, Vertragstexten und ganz allgemein in unterschiedlichen Aussagen über die Gegenseite niederschlug, eine Kommunikationsebene entfalteten, die aus symbolhaften Formeln und nonverbalen Zeichen bestand und den verbalen Diskurs vielfach begleitete, ihm den Boden ebnete oder durch diesen gespeist wurde. Die ausgesprochen fragmentarische Quellenlage erlaubt es uns kaum, klare Entwicklungslinien nachzuzeichnen. Nichtsdestotrotz sind bestimmte regelmäßig wiederkehrende Kommunikations- und Handlungsstrategien erkennbar, die ihrerseits veranschaulichen, wie Herrschaftseliten des 10. und 11. Jahrhunderts politische und kulturelle Barrieren bewältigten, Annäherungs- und Abwehrmechanismen miteinander in Einklang brachten und schließlich auch

---

[93] Vgl. beispielsweise die Krönung des Nikephoros II. Phokas in De cer. I 96: 438 Reiske: Καλῶς ἦλθες, Νικηφόρε, ὁ τροπωσάμενος φάλαγγας πολεμίων· καλῶς ἦλθες, Νικηφόρε, ὁ πορθήσας πόλεις ἐναντίων· καλῶς ἦλθες, ἀνδριώτατε νικητά, ἀεισέβαστε.

[94] Yaḥyā 476, 15–16 Micheau – Troupeau.

gegenseitiges Verstehen möglich machten. Die Funktion dieser Verständigungsebene war durchaus vielschichtig und reichte von der Demonstration eines Ordnungsprinzips (εὐταξία) zur Versinnbildlichung eines Machtverhältnisses, von der Veranschaulichung von Sieg und Überlegenheit bis zum Geständnis des eigenen Versagens. Eine interessante Aufgabe künftiger Forschung wäre es, die kultur- und mentalitätsbedingte Logik dieser symbolischen Ausdrucksformen durch eine Ausweitung des Untersuchungsfeldes auf innerbyzantinische Verhältnisse sowie auf die Kommunikationsweisen mit anderen Völkerschaften tiefer zu ergründen, um mit J.-C. Schmitt ein Stück weiter «*au plus profond du fonctionnement d'une société*» vorzudringen[95].

---

[95] Schmitt, La raison des gestes (wie A. 3) 20.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 191–206

MARIA TZIATZI-PAPAGIANNI / KOMOTINI

ZUR PANEGYRISCHEN REDE DES THEOPHYLAKTOS VON ACHRIDA AUF KAISER ALEXIOS I. KOMNENOS*

Die panegyrische Rede des Theophylaktos von Achrida auf Kaiser Alexios I. Komnenos wurde von P. Gautier zuerst in *RÉB* 20 (1962) 93–130 (mit französischer Übersetzung) kritisch ediert. Eine Neuausgabe wurde von ihm dann 1980 im Rahmen des *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* vorgelegt[1]. In einer ausführlichen Einleitung (S. 68–96) datiert Gautier diese Rede, aufgrund der historischen Angaben des Rhetors bezüglich der Innen- und Außenpolitik, überzeugend in das Jahr 1088 (den 6. Januar). Er widmet ein Kapitel jedem der vier wichtigsten Abschnitte der Rede: 1. westliche Politik, 2. orientalische Politik, 3. Innenpolitik und 4. Anna Dalassene und ihre politische Rolle. Es folgt die kritische Edition der Rede, die auf zwei Codices (L und F, beide Laurentiani) basiert. Die Ausgabe wird außer dem kritischen und dem Quellenapparat auch von einer französischen Übersetzung und Anmerkungen begleitet.[2]

Im folgenden werde ich einige Stellen der Rede besprechen, die auch in der neuen Ausgabe problematisch geblieben sind, und versuchen, diese zu korrigieren. Außerdem möchte ich auf einige zum Teil sehr wichtige Quellen des Autors aufmerksam machen, die Gautier und der späteren Forschung entgangen zu sein scheinen.

S. 215, 1–2 ὁ θεσμὸς τοῦ ἔθους ὁ τῷ ὄντι βασιλικώτατος

Es handelt sich um das kaiserliche Gesetz, dem gemäß jedes Jahr am Tag des Epiphanienfestes (am 6. Januar) ein berühmter Rhetor vor dem

* Für seine wertvollen Hinweise sei hier A. Kambylis noch einmal gedankt.

[1] Théophylacte d' Achrida. Discours, traités, poésies. Introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier (*CFHB* 16/1 – Series Thessalonicensis). Thessaloniki 1980. Die neue Ausgabe ist nicht in allen Punkten besser als die ältere, wie aus den folgenden Ausführungen ersichtlich wird. Hier gehe ich von der neuen Ausgabe aus. Von der älteren erwähne ich nur die Stellen, die in der neuen zu Unrecht geändert wurden.

[2] Die erste Ausgabe des Textes war diejenige von B. Finetti, Theophylacti opera III. Venise 1758, die bei Migne nachgedruckt wurde (*PG* 126, 287–306); sie basiert auf einer Handschrift (Monac. gr. 66), die Gautier in seiner ersten Ausgabe neben L und F benutzt, in der Neuausgabe (S. 43) aber für ein Apograph des L hält.

Kaiser und dem kaiserlichen Hof eine panegyrische Rede mit den Großtaten des Kaisers im vergangenen Jahr als Hauptthema hält. Gautier hat hier die Lesart ἔθους der Hs. L der Lesart ἔτους der Hs. F vorgezogen, „parce que L transmet généralement un texte plus correct et surtout parce que la leçon retenue offre un sens plus obvie“[3]. Der erstgenannte Grund ist schwach; dem zweiten stimme ich nicht zu, weil man hier eher den Sinn „das Gesetz des Jahres“, nämlich die jährlich stattfindende Veranstaltung bzw. die wichtigste Veranstaltung des Jahres, erwarten würde und nicht „das Gesetz der Gewohnheit“; letzterer Ausdruck scheint mir herabsetzend und für die Situation unpassend. Ich würde also die Lesart ἔτους in den Text setzen. Dafür spicht auch der Ausdruck τῆς κοσμικῆς εὐετηρίας gegen Ende der Rede (S. 241, 19–20).[4]

S. 217, 18 πατὴρ ὑπὲρ παιδὸς ἀγαθός τε καὶ ἀγαθοῦ

Die Lesart des Cod. F ἀγαθοῦ τε καὶ ἀγαθὸς scheint mir auch hier besser als die des Cod. L, da sie den rhetorischen Figuren des Chiasmus[5] sowie des Homoioteleutons (παιδὸς – ἀγαθὸς) am Besten dient[6].

S. 217, 22 – 219, 4 ἔστι μὲν γάρ, ἔστιν ἀληθὴς ἀνδρεία καὶ μὴ τὸ ὄνομα καταισχύνουσα, ἣν αὐτός τε ἔχεις καὶ ταῖς τῶν στρατιωτῶν καρδίαις ἐγκαθιστᾷς, ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ φοβερὰ καὶ τὸν προσήκοντα θάνατον ἀνέκπληκτος καρδίας κατάστασις· ἣν σχόντες οὐ μόνον ἐχθρούς, ἀλλὰ καὶ χρόνον ἐνίκησαν, τοὺς μὲν αὐτίκα, τὸν δὲ ἕως ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος συνιστᾶται.

So wie der Text ediert ist, muß man als Subjekt des Verbs ἐνίκησαν sowie des Partizips σχόντες (welches in diesem Fall temporal bzw. kausal wäre) die kurz davor erwähnten στρατιῶται annehmen. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß der Rhetor in einer Rede, die vor dem Kaiser gehalten wird, und zwar in einem Abschnitt, in dem die Rede von der Tapferkeit des Kaisers selbst ist (s. besonders Z. 19), plötzlich die tapferen Taten der Soldaten des Kaisers rühmt. Man erwartet vielmehr eine allgemeine Aussage über die Qualitäten der wahren Tapferkeit (Z. 22f.), welche der Kaiser besitzt und den Soldaten einzuflößen weiß. Die Schwierigkeit kann sehr leicht behoben werden, wenn vor dem Partizip σχόντες der bestimmte Artikel οἱ hinzugefügt wird. Dann wird das adjektivische Partizip οἱ σχόντες

---

[3] S. 214, A. 1.

[4] Im Gegenteil meine ich, daß die Lesart ἔτους – trotz des Satzes ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἔθος ἐκλιπὲς τῷ χρόνῳ γενόμενον ἐπεισήγαγον καὶ τὸ λέγειν ἐπὶ βασιλείων ἀπέδωκαν kurz vor dem Ende der Rede (S. 243, 7–8) – aus den oben genannten Gründen vorzuziehen ist.

[5] Über die Vorliebe des Rhetors für solche Figuren vgl. in der selben Rede unten S. 221, 11–13.

[6] In der älteren Ausgabe der Rede (s. o.) hat Gautier die Lesart des Cod. F in den Text gesetzt.

zum Subjekt des Verbs ἐνίκησαν, wobei auch der Sinn des Satzes wiederhergestellt wird. Paläographisch kann die Auslassung des Artikels οἱ vor dem Wort σχόντες sehr leicht erklärt werden. Es ist ferner nicht auszuschließen, daß der Artikel überliefert ist, Gautier jedoch diesen mit dem σ des darauf folgenden Partizips (das wahrscheinlich mit dem χ in einer Ligatur involviert ist) verwechselt hat. Wie dem auch sein mag, der Artikel οἱ gehört in den Text. Das Komma vor ἀλλὰ kann ruhig weggelassen werden.

S. 225, 21–24 νῦν δὲ πολλῷ πλείονι τοῦ θαύματος τῷ ἔργῳ περίεστιν ὅτι μηδὲ τὴν πεῖραν ἀνέμειναν οἱ πολέμιοι, ἀλλ' ἑαυτῶν καταγνόντες, δικαίαν ψῆφον ἐξήνεγκαν καὶ τοῦτό γε μόνον ἐκεῖνοι, οὐ βάρβαροι, οὐδὲ Σκῦθαι, ὅτι πρὸ τῆς βλάβης τοῦ κρείττονος ᾔσθοντο.

Problematisch ist hier die syntaktische Rolle des Dativs πλείονι. Ferner muß man sich fragen, welches das Subjekt des Verbs περίεστιν ist, zumal in diesem Satz kein Nominativ vorhanden ist. Dieses Subjekt wird offensichtlich durch die auf das Verb folgenden ὅτι-Sätze erläutert. Der gesuchte Nominativ muß in dem merkwürdigen Dativ πλείονι stecken. Das Problem wird durch die minimale Korrektur des korrupten πλείονι (es steht im Cod. F; der Cod. L überliefert die ebenfalls korrupte Lesart πλείονος) in den Nominativ des Neutrums πλεῖον beseitigt. Paläographisch können beide Korruptelen sehr leicht erklärt werden: der Dativ ist durch Einfluß des vorangehenden πολλῷ, der Genetiv wegen des darauffolgenden τοῦ θαύματος entstanden. Die Syntax und damit auch der Sinn des Hauptsatzes νῦν δὲ – περίεστιν wird durch die Korrektur πλεῖον wiederhergestellt. Der Satz bedeutet etwa „jetzt aber gebührt dieser Tat viel mehr als Bewunderung". Nach dem Verb περίεστιν muß ein Komma gesetzt werden, während das Komma des Editors nach καταγνόντες m.E. überflüssig ist. Nach dem Verb ἐξήνεγκαν gehört ein Hochpunkt, da gerade danach ein neuer Hauptsatz anfängt, der folgendermaßen übersetzt werden kann: „und nur insofern (waren) jene weder Barbaren noch Skythen, als sie das Bessere vor dem Schaden erkannt haben". Die Interpunktion des Editors nach ἐκεῖνοι und nach βάρβαροι muß getilgt werden. Der wiederhergestellte Text lautet: νῦν δὲ πολλῷ πλεῖον τοῦ θαύματος τῷ ἔργῳ περίεστιν, ὅτι μηδὲ τὴν πεῖραν ἀνέμειναν οἱ πολέμιοι, ἀλλ' ἑαυτῶν καταγνόντες δικαίαν ψῆφον ἐξήνεγκαν· καὶ τοῦτό γε μόνον ἐκεῖνοι οὐ βάρβαροι οὐδὲ Σκῦθαι, ὅτι πρὸ τῆς βλάβης τοῦ κρείττονος ᾔσθοντο.

S. 233, 8–10 οὕτω διδάσκεις ἡμᾶς τοῖς ἀδικοῦσι προσφέρεσθαι, καὶ γὰρ κἀν τοῖς ἄλλοις Σολομῶντος εἶ δικαιότερος, ταύτῃ γε ἑκὼν τῆς ἀκριβείας ὑφίεσαι

Obwohl Gautier hier richtig übersetzt, weist der edierte Text Probleme auf, die er übersehen hat. Nach προσφέρεσθαι gehört m.E. eher eine stärkere Interpunktion, z.B. ein Hochpunkt. Statt κἀν (= καὶ ἐν) erwartet man hier die adversative Konjunktion κἂν (= καὶ ἂν), die hier einen Konzessiv-

satz einführt, wie auch Gautier richtig vermerkt hat: „même si à tous égards en effet tu es plus juste que Salomon“[7]. Über die bei den Byzantinern häufig vorkommende Konstruktion der Konjunktion κἄν mit Indikativ Präsens innerhalb eines Konzessivsatzes vgl. Fatouros[8].

S. 233, 24 – 235, 2 σὺ μαλακίσῃ ποτέ, ὁ ἀδαμάντινος, ὁ ἀνένδοτος, ὅς, ἐπειδὰν σχολάζῃς τῶν τοῦ πολέμου κινήσεων, οὐχ ἵππων ἁμίλλαις καὶ δήμων μανίαις σεαυτὸν ἐπιρρίπτεις, οὐδ᾽ ἐκθηλύνεις τὴν ἀκοὴν τοῖς τῆς ἀνάνδρου μουσικῆς κρούμασιν, ἀλλὰ θήραις καὶ κυνηγεσίοις ἀνεγείρεις τοῦ θυμοῦ τὸ κοιμώμενον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς παῖδας γεύων τῶν τῆς ἡλικίας ἀριστευμάτων ὡς σκύλακας.

Diese Periode gibt nur dann einen guten Sinn, wenn sie als rhetorische Frage aufgefaßt wird. An ihr Ende gehört also ein Fragezeichen. Überflüssig und vielleicht auch irreführend ist ferner das Komma hinter dem Partizip κοιμώμενον[9]. Die Konjunktion καὶ (S. 235, 1) ist hier kein Bindewort. Sie bezieht sich nur auf das Objekt des Partizips γεύων und bedeutet „auch“. Der Partizipialsatz καὶ – σκύλακας könnte folgendermaßen übersetzt werden: „indem Du auch die Jungen der edlen Familien die ihrem Alter passenden Errungenschaften schmecken läßt, als ob sie kleine Hunde wären“.

S. 235, 15–20 Ἡ φρόνησις δέ σοι αὕτη μέν γε καὶ τῶν ἔσω καὶ τῶν ἔξω μεταποιεῖται. Κἂν πόλεμον κατορθώσῃς, μερίτην ἑαυτὴν παρεντίθησι καὶ τὴν ταύτης ἀδελφήν, τὴν ἀνδρείαν, οὐκ ἀξιοῖς σχετλιάζειν· εἰ τὸν κλῆρον τῶν τροπαίων ἡ ἀδελφὴ συμμερίζεται, ταῖς τῶν πόλεων διοικήσεσιν αὐτὴ μόνη ἐπιστατεῖν διατείνεται· ταύτην γὰρ ὡς ὄντως νοήμων ἐκτήσω τῆς ἀρχῆς σου κυβέρνησιν.

In diesem Abschnitt ist die Rede von der allmächtigen φρόνησις, die alle Errungenschaften des Kaisers sowohl in der Innen- als auch in der Außenpolitik für sich beansprucht. Auch im Fall eines Sieges (bei dem normalerweise die ἀνδρεία die Hauptrolle spielt) schaltet sich die kaiserliche φρόνησις als berechtigt ein. Die Fortsetzung der Passage, wie sie ediert ist, scheint aber problematisch zu sein: Was besonders stört, ist die zweite Person ἀξιοῖς (nämlich *Du, der Kaiser*), die mit der dritten Person παρεντίθησι (nämlich ἡ φρόνησις) parataktisch verbunden wird. Vielmehr würde man erwarten, daß beide Verben dasselbe Subjekt hätten. In der Tat überliefert der Cod.

---

[7] In der früheren Ausgabe steht richtig κἂν, was dafür spricht, daß κἄν hier ein Druckfehler sein könnte. Außerdem hatte Gautier in derselben Ausgabe nach προσφέρεσθαι einen Punkt gesetzt.

[8] Theodori Studitae Epistulae rec. G. Fatouros (*CFHB* 31/2). Berlin 1992, 898 Mitte (Index graecitatis).

[9] In der älteren Ausgabe fehlt das Komma.

L die gewünschte Form der dritten Person ἀξιοῖ, die hier vorzuziehen ist[10]. Es verwundert weiterhin, daß die folgenden Sätze (εἰ – διατείνεται) mit dem vorangehenden Text überhaupt nicht verbunden sind. Diese Schwierigkeit läßt sich (zunächst zum Teil) beseitigen, wenn wir nach σχετλιάζειν schwächer interpungieren. So wird der Satz εἰ – συμμερίζεται zu einem εἰ-Kausalsatz,[11] den auch das Verb σχετλιάζειν nahelegt. Der Satz ταῖς – διατείνεται wiederum erscheint zwar als Hauptsatz, wird jedoch mit den vorangehenden Hauptsätzen auch nicht verbunden. Cod. F bietet aber hier, nach dem Artikel ταῖς, die Konjunktion τε. Dadurch wird der Satz mit dem vorigen εἰ-Satz verbunden und somit ebenfalls zu einem εἰ-Kausalsatz: Die φρόνησις erlaubt ihrer Schwester ἀνδρεία nicht, sich darüber zu beschweren[12], daß ihre Schwester (= ἡ φρόνησις) (einerseits) an den Trophäen teilnimmt und (andererseits) behauptet, daß sie allein der Verwaltung der Städte vorstehe. Leichte Interpunktion nach παρεντίθησι würde den Zusammenhang der übrigen Passage klarer machen. Auch am Anfang des Abschnitts ist Interpunktion nötig; der Redner beginnt seinen neuen Satz mit ἡ φρόνησις δέ σοι, fährt aber mit dem Ausdruck αὕτη μέν γε fort, mit dem natürlich φρόνησις wiederaufgenommen wird; der Redner setzt noch einmal neu an, offenbar nach kurzer Pause (im Denken und Reden), die, wie ich meine, in der Edition durch ein Interpunktionszeichen kenntlich gemacht werden sollte. Ich habe mich für den Strich davor entschieden.

Im übrigen ist hier folgendes zu bemerken:

Anstelle von τῶν ἔσω καὶ τῶν ἔξω (Z. 15) überliefert L τῶν ἔξω καὶ τῶν ἔσω. Angesichts der folgenden Zeilen, in denen die Rede *zunächst* vom Krieg (also eine Sache der Außenpolitik) und *danach* von der Regierung (also von Innenpolitik) ist, scheint die Reihenfolge (ἔξω – ἔσω) in L natürlicher[13].

Die Form μερίτην (Z. 16) stellt eine Korrektur von Gautier dar. Überliefert ist (in beiden Codices) μερίτιν. Die feminine Endung kann, ja muß m.E. beibehalten werden[14]. Sonst gehen wir das Risiko ein, aufgrund unseres bisherigen Wissens und des Standes unserer Lexika den Autor selbst zu „korrigieren“[15]. Allein über die Richtigkeit der Akzentuierung -ίτιν dürfte

---

[10] Das hatte Gautier in seiner ersten Ausgabe getan.

[11] Zur Verwendung von εἰ anstelle des kausalen ὅτι s. LSJ *s.v.* εἰ B. V.

[12] Der Akkusativ τὴν – ἀδελφήν dient als Subjekt zum Infinitiv σχετλιάζειν.

[13] In seiner ersten Ausgabe hatte Gautier die Lesart des Cod. L in den Text gesetzt.

[14] In der ersten Ausgabe von Gautier steht μερῖτιν.

[15] In LSJ steht nur die Form μερίτης. Allerdings kommt laut TLG die Form μερῖτιν einfach und als Kompositum mindestens noch je einmal vor: Const. Manass., Brev. Hist. Metr. 6434 Bekker = 6326 Lampsidis: τῶν παίδων τε φροντίστριαν καὶ τῆς ἀρχῆς μερῖτιν und Mich. Psell., Chronogr. 6 (Constant. IX), 59, 9 Renauld: τὴν συμμερῖτιν τοῦ κράτους. (Leider stand mir die neue Edition von Impellizzeri nicht zur Verfügung.)

man zweifeln; da sich aber solche Erscheinungen in den byzantinischen Texten häufen[16], sollte man nicht allzu schnell in das Überlieferte eingreifen.

Der wiederhergestellte Text lautet also:

Ἡ φρόνησις δέ σοι – αὕτη μέν γε καὶ τῶν ἔξω καὶ τῶν ἔσω μεταποιεῖται. Κἂν πόλεμον κατορθώσῃς, μερίτιν ἑαυτὴν παρεντίθησι· καὶ τὴν ταύτης ἀδελφήν, τὴν ἀνδρείαν, οὐκ ἀξιοῖ σχετλιάζειν, εἰ τὸν κλῆρον τῶν τροπαίων ἡ ἀδελφὴ συμμερίζεται ταῖς τε τῶν πόλεων διοικήσεσιν αὐτὴ μόνη ἐπιστατεῖν διατείνεται· ταύτην γὰρ ὡς ὄντως νοήμων ἐκτήσω τῆς ἀρχῆς σου κυβέρνησιν.

S. 237, 7–11 καὶ ὅσοι μὲν βωμολόχοι καὶ τῷ θεάτρῳ τελούμενοι καὶ πρὸς τὸ γελασθῆναι σπουδάζοντες τῶν βασιλείων ἐλήλανται καὶ τοὺς ἀργοὺς κηφῆνας πρὸς τὸ κακὸν μόνον τὰ κέντρα φέροντας, τούτους δὲ ὁ βασιλεὺς σὺ τοῦ σοῦ σμήνους ἀπήγαγες, ἵνα μὴ τῶν καμνόντων τὸ μέλι βλίττωσι.

Nach ἐλήλανται gehört eine Interpunktion, entweder Komma oder Hochpunkt. Denn darauf folgt ein anderer Hauptsatz mit anderem Subjekt, der den Sinn des vorangehenden Satzes ergänzt. Der Relativsatz καὶ ὅσοι – σπουδάζοντες (gemeint ist ἦσαν) dient als Subjekt zum Verb des Hauptsatzes τῶν βασιλείων ἐλήλανται.

S. 241, 2–5 ὅθεν ἐμοὶ δοκεῖν βουληθεὶς ὁ Θεὸς τῶν πραγμάτων ἑτέραν κτίσιν καὶ νεωτέραν ἐνδείξασθαι τῷ τῆς βασιλείας οὐρανῷ τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους ἐγκαταπήξασθαι, καὶ τοῦτο ἦν ἄρα τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ τὸ σοφόν· ἀγαθοὶ οἱ δύο ὑπὲρ τὸν ἕνα;

Der Infinitiv δοκεῖν muß in den Indikativ δοκεῖ korrigiert werden, damit der Satz ein *verbum finitum* bekommt. Das Fragezeichen hinter dem Zitat muß getilgt werden; die Partikel ἄρα ist konsekutiv, führt also hier eine Schlußfolgerung ein, nicht eine Frage. Nach ἐγκαταπήξασθαι gehört stärkere Interpunktion[17].

S. 241, 12–15 ἢ οὐχὶ καὶ οὗτος ὁ περὶ ὑμᾶς κύκλος πρὸς τὸ μέσον τῆς ἀρετῆς ὑμῶν νένευκε κἀντεῦθεν ἴσας τὰς εὐθείας γνώμας ἐκδέχεται; Σοφίας τε εἰς τὸ ἀκρότατον ἥκουσι καὶ σεμνότητος· πάντες καὶ τοῦ δικαίου κατάμεστοι.

Hier wäre die Syntax „einfacher“ und der Sinn deutlicher, wenn wir anders interpungierten; vor σοφίας τε braucht man eher ein Komma, da die rhetorische Frage weitergeht. Auch ist der Hochpunkt nach σεμνότητος zu

[16] In der handschriftlichen Überlieferung der Alexias von Anna Komnene erscheinen z.B. γυναικωνίτιν (fünfmal), ὁπλῖται, πλευρίτις, Abweichungen von der Norm, welche die neue Ausgabe respektiert: Annae Comnenae, Alexias. Recensuerunt D. R. Reinsch et A. Kambylis. Pars prior, Prolegomena et textus. Pars altera, Indices, digesserunt F. Kolovou et D. R. Reinsch (*CFHB* 40, 1–2 – Series Berolinensis). Berlin–New York 2001. S. Index Graecitatis *s.v.* accentus.

[17] In der früheren Ausgabe sind alle diese Fehler nicht vorhanden.

streichen, da er das Verb (ἥκουσι) von seinem Subjekt (πάντες) trennt. Das Fragezeichen gehört nach κατάμεστοι (gemeint ist εἰσί).

S. 241, 17–19 κἄν τίς με μάντιν ἐρεῖ, οὐκ ἀποποιήσομαι τοὔνομα, ἀλλὰ καὶ οἰωνιστὴν αὐτὸν ἀνερυθριάστως προσονομάσαιμι, εἰς σὲ τὸν ἀετὸν ἐπιδέξιον βλέποντα.

Statt αὐτὸν schlage ich das Reflexivpronomen αὑτὸν (in der Bedeutung ἐμαυτὸν) vor. Gautier, der die falsche Lesart αὐτὸν akzeptiert, übersetzt etwas ungenau: „Que dis-je, j'accepterais même sans rougir le nom d'augure: *il fixerait* son regard sur toi, l'aigle d'heureux augure“[18]. Wenn man die Lesart αὑτὸν in den Text setzt, kann man folgendermaßen übersetzen: „… sondern ich würde mich selbst, ohne zu erröten, sogar Auguren nennen, der ich Dich beobachte, den Adler des guten Omens[19]“.

Im folgenden noch einige Stellen der Rede, die Gautier nicht richtig bzw. nicht genau übersetzt hat[20]:

S. 215, 14–15 ἐπεὶ καὶ πᾶσιν αὐτοῖς τὴν ἐκ τῶν βαρβάρων ἄνεσιν δέδωκας: „puisque c'est à eux tous que tu as procuré la tranquillité en triomphant des barbares“.

Das Wort ἄνεσις (sc. τῶν μελῶν) bedeutet hier Entspannung der Glieder des Körpers, die vorher wegen der Kriegsgefahr schlaflos und gespannt waren.

S. 239, 7 τὰς τῆς χαρᾶς ἐκβοήσεις: „les transports d' allégresse“.

Die Übersetzung ist ungenau; ἐκβοήσεις bedeutet „großes Geschrei“.

S. 239, 20–21 ὦ πανολβία τοῦ ἀνεμπλήστου ὁράματος

Gautier übersetzt „Ô femme réjouie par ce spectacle merveilleux“. Das Adjektiv πανολβία heißt aber „ganz glücklich“, nicht bloß „fröhlich“. Das Adjektiv ἀνέμπληστος bedeutet „dessen man nicht satt wird“, vgl. LBG und LSJ[21] *s.v.*

Ferner ist es vielleicht von gewissem Interesse, hier einige Quellen, die Gautier entgangen sind bzw. die er nicht identifiziert hat, sowie Paralleltexte, die zum sprachlichen Verständnis des Textes beitragen, zusammenzustellen:

---

[18] In der früheren Ausgabe war die Übersetzung besser.

[19] Bezüglich des Adjektivs ἐπιδέξιον könnte man an die Funktion als adverbiale Bestimmung zu βλέποντα denken. Allerdings meine ich, daß in diesem Kontext (μάντιν, οἰωνιστήν), trotz der ungewöhnlichen Wortfolge (Artikel+Substantiv+Adjektiv), ἐπιδέξιον eher als Attribut zu τὸν ἀετὸν aufzufassen ist.

[20] Mit Ausnahme des Ausdrucks τοῦ ἀνεμπλήστου ὁράματος wurden diese Stellen in der früheren Ausgabe besser übersetzt.

[21] Laut LSJ ist das Wort allerdings nur als *varia lectio* bei Themistios belegt. Über die enge Beziehung des Theophylaktos-Textes zu Themistios siehe unten.

S. 215, 18–21 Ἀλλ᾽ ὦ γέρον Ἰσόκρατες, σὺ μὲν ἀδημονοῦντι ἐῴκεις, ὅτι μὴ καὶ λόγων ἀγὼν ἐγίνετο μηδ᾽ εἶχες καιρὸν καταβαίνειν εἰς θέατρον καὶ τῷ τοῦ δήμου συλλόγῳ τὸ κάλλος τῆς φωνῆς ἐπιδείκνυσθαι.

Der Rhetor bezieht sich wahrscheinlich auf den Panegyrikos des Isokrates, und zwar auf dessen Anfang: Paneg. 1, 1–6: Πολλάκις ἐθαύμασα τῶν τὰς πανηγύρεις συναγαγόντων καὶ τοὺς γυμνικοὺς ἀγῶνας καταστησάντων, ὅτι τὰς μὲν τῶν σωμάτων εὐτυχίας οὕτω μεγάλων δωρεῶν ἠξίωσαν, τοῖς δ᾽ ὑπὲρ τῶν κοινῶν ἰδίᾳ πονήσασι καὶ τὰς αὑτῶν ψυχὰς οὕτω παρασκευάσασιν ὥστε καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελεῖν δύνασθαι, τούτοις δ᾽ οὐδεμίαν τιμὴν ἀπένειμαν und ebenda 17, 1–3: Ἀλλὰ δεῖ τὸν μὴ μόνον ἐπίδειξιν ποιούμενον, ἀλλὰ καὶ διαπράξασθαί τι βουλόμενον ἐκείνους τοὺς λόγους ζητεῖν …

Der Ausdruck λόγων ἀγών bzw. λόγων ἀγῶνες ist ein *locus communis*, der in TLG ca. 15mal belegt ist.

S. 217, 4 πυρσὸν ἐξάψαι: Gautier verweist auf „Pindare, Isthmiques 4, 74“. Der Verweis muß in Pind. Isthm. III/IV 61 korrigiert werden.

S. 217, 12 ψιλοὺς καὶ ἀνεγγύους τοὺς λόγους προὔφερον: Zum Ausdruck ψιλοὶ λόγοι vgl. Ps.-Macar. 6, 6, 2 Berthold (*GCS*): οἱ γὰρ ψιλοὺς λόγους λαλοῦντες φαντάζονται καὶ φυσιοῦνται ὑπὸ τοῦ νοὸς αὐτῶν; Demosth. or. 22, 22 (Κατ᾽ Ἀνδροτίωνος): αἰτία μὲν γάρ ἐστιν, ὅταν τις ψιλῷ χρησάμενος λόγῳ μὴ παράσχηται πίστιν ὧν λέγει und ders. or. 27, 54 (Κατ᾽ Ἀφόβου Α′): ψιλῷ δὲ λόγῳ χρησάμενος ὡς πιστευθησόμενος δι᾽ ἐκείνων, und anderes mehr.

S. 219, 8 διὰ θυμοῦ περιουσίαν: Vgl. Choric. Opera XXXVIII 9 (442, 11–12 Foerster-Richtsteig): ὁρῶν γάρ σου θυμοῦ περιουσίαν πολλήν, ὡς μὴ τοὺς πολέμους ἀρκέσειν ὅλην εἰς αὐτοὺς δαπανῆσαι.

S. 219, 11 δι᾽ ἀγνοίαν: Bezüglich der seltenen Betonung des Substantivs vgl. Catenam in S. Pauli ep. ad Rom. p. 177, 28 (Catenae Graec. patrum in Novum Test. IV Cramer): οὐ τὴν καθόλου λέγων ἀγνοίαν und ebenda 188, 7: οὐ τὴν καθόλου ἀγνοίαν δηλοῖ sowie Porphyr. In Plat. Parmenidem comment. V, 25–26 (Porphyre et Victorinus II 2 Hadot): [καὶ τὴ]ν ἀ[γνοί]αν λαμβάνη ἐπ᾽ αὐτοῦ.

S. 219, 14–15 Σὺ δὲ οὔτε παραβάλλῃ πρὸς τὰ μὴ τολμητέα, πόρρω γὰρ τῆς σῆς πρακτικῆς τὸ θρασύ τε καὶ ἔμπληκτον: Der Gedanke, daß der βασιλεύς die unbesonnene Kühnheit vermeiden muß, kommt, entweder als Rüge oder als Ratschlag, auch bei Isocrates Epist. 2 (an Philippos) vor, ep. 2. 3: Οὐδεὶς γὰρ ἔστιν ὅστις οὐ κατέγνω προπετέστερόν σε διακινδυνεύειν ἢ βασιλικώτερον und ep. 2. 9: Ὧν ἐνθυμούμενον χρὴ μὴ τιμᾶν τὴν ἀνδρείαν τὴν μετ᾽ ἀνοίας ἀλογίστου καὶ φιλοτιμίας ἀκαίρου γιγνομένην.

S. 219, 24–25 καὶ οἱ λόγοι μεγαλουργοῦ καὶ μεγαλογνώμονος: Vgl. Procli Diadochi In Plat. Cratylum comment. 128 (75, 25–27 Pasquali): τὰ δ᾽ ἡρωικά, … νοερᾶς δὲ ζωῆς χορηγὰ καὶ μεγαλουργοῦ καὶ μεγαλόφρονος.

S. 221, 18–19 Αὐτοὶ μὲν τὰς πέτρας περιβαλοῦνται καὶ ταῖς λόχμαις ἐνδύσονται: Vgl. Nonni Panopol. Dionysiaca 24, 124 Keydell: καὶ σκοπέλους ἐδίωκον, ἐναυλίζοντο δὲ λόχμαις.

S. 223, 20 πάρεισι τὰς ὁμολογίας θησόμενοι: Zum Ausdruck ὁμολογίας τίθεμαι vgl. Gennad. I fr. in epist. i ad Corinth. p. 418, 22 Staab = Catenae in S. Pauli ep. ad Corinth. p. 187, 24–25 (Catenae Graec. patrum in Novum Test. V Cramer): συνθήκας καὶ ὁμολογίας τιθέμεθα; Damascii Vitae Isidori fr. 316, 2 (Epitoma Photiana 292) Zintzen = Phot. Biblioth. 352a, 12–13 (292) Henry: ὁμολογίας τίθεται.

S. 225, 3 ἐμπικρανάμενος: Das seltene Partizip kommt als Maskulinum bei Philostorgius vor, Hist. eccles. VI 6a–7a (75, 21–22 Bidez-Winkelmann) (*GCS*): ὡς πολλὰ δὴ μάλα τῷ Γάλλῳ ἐμπικρανάμενον. Das Femininum ist bei folgenden Schriftstellern belegt: Dio Cassius, Hist. Rom. 47, 8, 4 Boissevain = Xiphilini epitome p. 46, 17–18 Dindorf-Stephanus ≅ Const. Porphyr. De virtutibus et vitiis 2, 298, 4–5 Roos ≅ Io. Zonar. Epit. hist. 2, 387, 9–10 Dindorf.

S. 225, 6–7 ἐν οἷς δὲ μικρὸν ὑφιέναι τοῦ τόνου: Vgl. Aristoph. Vesp. 337: ἀλλ' ὕφεσθε τοῦ τόνου.

S. 225, 7–8 Αἰσχύνην οὐ μικρὰν προσοφλήσαντες: Vgl. Demosth. 5, 5 (Περὶ τῆς εἰρήνης): μετὰ τοῦ προσοφλεῖν αἰσχύνην und ders. 8, 12 (Περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ): ὑστερίζοντας δὲ τῶν ἔργων αἰσχύνην προσοφλισκάνειν; Syriani In Aristotelis metaphysica comment. p. 28, 23–24 (*CAG* 6.1 Kroll): ἴδωμεν δὲ εἴ τινα ἐκ τῶν λόγων αἰσχύνην προσοφλισκάνουσιν οἱ λέγοντες.

S. 225, 23 οὐ βάρβαροι οὐδὲ Σκῦθαι: Der Ausdruck erinnert an die neutestamentliche Stelle Koloss. 3, 11: ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος …

S. 225, 28–29 ὅτι μὴ τοῖς κειμένοις ἐπανέβης: Vgl. Juliani Comment. in Job p. 59, 2 Hagedorn (*Patristische Texte und Studien* 14): καὶ τῷ φίλῳ ὑμῶν ἐπανέβητε κειμένῳ und ebenda p. 194, 14: ὅτι ποινὴν εἰσεπράχθην ὑπὲρ ὧν κειμένοις ἐπανέβην.

S. 227, 3 τὴν τύχην ἠλέησας: Vgl. Ach. Tatii Leucippe et Clitophon VI 9, 3 Garnaud: ἀκούσασα τὴν τύχην ἠλέησα.

μηδὲν ἄγαν: Über den bekannten Spruch der sieben Weisen s. M. Tziatzi-Papagianni, Die Sprüche der sieben Weisen: Zwei byzantinische Sammlungen; Einleitung, Text, Testimonien und Kommentar (*Beitr. z. Altertumskunde* 51). Stuttgart 1994, 188–190 und 366–367.

S. 229, 4 Bezüglich des Ausdrucks ἄνδρας αἱμάτων verweist Gautier auf Ps. 25, 9. Man könnte auch an Ps. 5, 7 (ἄνδρα αἱμάτων καὶ δόλιον βδελύσσεται κύριος) denken.

S. 229, 5 ταῖς τοῦ σωτηρίου πηγαῖς: Vgl. LXX Is. 12, 3 καὶ ἀντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου.

S. 229. 231 *app. fontt.*: Die Quelle Eph. 5, 8 bezieht sich auf Z. 5; Rom. 15, 16 auf Z. 7–8; 2 Tim. 2, 15 auf Z. 14; 3 Regn. 1, 5 auf Z. 2–3. Der Verweis auf die Affen des Archilochos wäre vollständiger, wenn man auf die ganze Epode VII verweisen würde, nämlich „p. 64–66".

S. 231, 1–2 ἅρπαγμα τὰ δῶρα τῆς ἀρετῆς ἡγησάμενος: Vgl. NT Philipp. 2, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

S. 231, 3 Ὁ ἀποκαλύπτων βαθέα: Außer Job 12, 22 (s. Gautiers *app. fontt.* zur Stelle) kann man auch an LXX Dan. 2, 22 (ἀνακαλύπτων τὰ βαθέα καὶ σκοτεινὰ) denken.

S. 233, 12–14 καὶ βούλει μᾶλλον ὑπόχρεως ἔχειν τοὺς εἰς σὲ πλημμελήσαντας, ὡς πολὺ μὲν ὀφείλοντας, πολὺ δὲ ἀφεθέντας καὶ δικαίως ἀγαπήσαντας τοσοῦτον ὅσον ἀφείθησαν. Οἶδας πάντως τὸ εὐαγγελικὸν ἀποθέσπισμα: Gautier meint, wie aus seinem *apparatus fontium* hervorgeht, daß es hier um die Stelle Matth. 6, 14 (Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος) geht. Es ist jedoch offensichtlich, daß die zitierte Matthäus-Stelle fast keine Beziehung zu unserem Text hat. Das gemeinte Zitat ist Luc. 7, 47: οὗ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ, wobei dem Rhetor bestimmt die ganze Perikope Luc. 7, 41–48 vorschwebte.

S. 233, 18–19 Μὴ οὕτω τὰς φρένας ἡμεῖς νοσήσωμεν: Zum Ausdruck τὰς φρένας νοσεῖν vgl. Phrynichi Praeparatio sophist. (epitome) p. 91, 4 de Borries: νοσεῖν τὰς φρένας, νοσεῖν τὸν νοῦν, νοσεῖν τὴν ψυχήν; Athan. Alex. Exposit. in Psalmos, *PG* 27, 404D (u.l.) – 405A: ὁ τὰς φρένας νοσῶν καὶ συνέσεως ἔρημος τούτων οὐδὲν γινώσκει = Theodoreti Interpretatio in Psalmos, *PG* 80, 1617C; Liban. Or. 1, 62, 3 (*Libanii Opera* I/1 113, 5 Foerster): ἐνόσει μὲν ἡ γυνὴ τῷ σοφιστῇ τὰς φρένας und ders. Decl. 33, 42 (Libanii Opera VII 103, 3 Foerster): δι' ἐκείνους τὰς φρένας νοσεῖς.

S. 235, 3–8 Σωφροσύνης δὲ … ὁ μυριοπόθητος: Der ganze Abschnitt scheint direkt aus der Rede Πενταετηρικός des Rhetors Themistios zu stammen, da die Ähnlichkeiten im Ausdruck und Sinn sehr stark und zahlreich sind[22]: Themistii Or. 8, 119d, 4 – 120a, 5 (I 179, 24 – 180, 6 Schenkl-Dow-

---

[22] Die Benutzung des Themistios durch Theophylaktos hat schon K. Prächter in seinem Aufsatz „Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien" (*BZ* 1 [1892] 399–414) nachgewiesen, in dem er hauptsächlich die Quellen der Παιδεία βασιλική des Theophylaktos untersucht. Den größten Teil des hier zu besprechenden Abschnitts (S. 235, 3–6 πιέζοντα τὸ σῶμα … σύζυγον) führt Prächter (S. 406) auf Themistios zurück. Auf S. 403–404, 406–407 und 409 stellt er auch andere Themistios-Zitate in der Rede auf Alexios I. fest; hier erwähne ich nur diejenigen, die Prächter entgangen sind. Für weitere Quellen des Theophylaktos in derselben Rede (Xenophon, Dion Chrysostomos und Julian) s. Prächter S. 406 und 412–413.

ney): καὶ δῆτα ὑπὲρ σωφροσύνης ἆρα ἂν λόγου προσδεηθείημεν, οὕτως ὑπ᾽ αὐτοῦ πιεζόμενον τὸ σῶμα ὁρῶντες, δίψει, λιμῷ, ταῖς ὁσημέραι θυραυλίαις; ὅς γε καὶ εὐνὴν μίαν ἀγαπᾷ, ᾗ συνεζύγη, καὶ ταῦτα ἐν ἀκμῇ τῆς ἡλικίας, ἐν ᾗ καὶ τοῖς ἰδιώταις αἱ τῆς φύσεως ὁρμαὶ δυσκαταγώνιστοι. τοιγαροῦν ἐξ ἱερῶν γάμων καὶ εὐαγῶν καὶ τὸ βλάστημα ἱερώτατον, ὁ ἀγαπητός, ὁ πολύευκτος …

Die enge Beziehung zu Themistios ist auch unten auf S. 241, 10–12 (s. zur Stelle) offensichtlich. Ferner ist es kein Zufall, daß das sehr seltene Adjektiv ἀνέμπληστος, welches Theophylaktos benutzt (S. 239, 20–21), nur noch einmal bei Themistios als *varia lectio* (Or. 2, 40b), und zwar als Bestimmungswort eines ähnlichen Substantivs in dem selben Kasus (Genetiv ὁράματος Theoph.: θεάματος Them.) und in einer ähnlichen Rede (*laudatio imperatoris*), vorkommt.

Dem Sinn des Ausdrucks πιέζειν τὸ σῶμα begegnet man auch im Neuen Testament, 1 Corinth. 9, 27: ἀλλ᾽ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ …

Das Wort θυραυλίαις in ähnlichem Kontext kommt auch bei Plutarch vor: Plutarchi Aetia Romana et Graeca 271B, 5–7 (II 291, 2–4 Nachstädt-Sieveking-Titchener): πότερον ὡς ἔνιοι λέγουσιν οὐκ οἰκουρίᾳ τὸν Ἡρακλέα χαίρειν ἀλλ᾽ ὑπαίθρῳ βίῳ καὶ θυραυλίαις νομίζοντες;

S. 237, 13 μαθὼν γὰρ ἔχεις ὅτι πᾶσαν κακίαν ἡ ἀργία ἐδίδαξε: Es handelt sich um ein Zitat aus der Bibel (wie aus dem einführenden Ausdruck μαθὼν γὰρ ἔχεις zu verstehen ist), das aber Gautier nicht erkannte, obwohl er das darauffolgende Zitat (καὶ ὡς ἐπίπαν … περιεργάζεσθαι) richtig identifiziert hat: LXX Sir. 33, 28: πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία.

S. 239, 25 διὸ τὰ Θυέστεια δεῖπνα πεπαροιμίασται: Zum Ausdruck Θυέστεια δεῖπνα vgl. Athenag. Legat. 3, 1, 1–2 Schoedel: Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις; Euseb. Hist. eccles. 5, 1, 14 (*SC* 41 Bardy) = Epist. Eccles. ap. Lugdun. et Vienn. 1, 14 (The acts of the Christian martyrs [5] p. 66, 3–4 Musurillo): κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις; Pseudo-Iustini Phil. et Mart., Oratio ad gentiles 3 (39 D 7) Otto (*Corpus apologetarum Christ. saec. 2* III 14): καὶ τὰ Θυέστεια δεῖπνα ἃ Ἐριννύες ἤρτυον; Io. Chrysost. In epist. ad Philipp. *PG* 62, 295, 57–59 (u.l.): οἷον, τὰ Θυέστεια δεῖπνα, καὶ ὡς πᾶσα ἐκείνη ἡ οἰκία διὰ συμφορῶν κατέστρεψεν. Der Ausdruck kommt auch in astrologischen Werken vor, z.B. Oinop. fr. 10, 6–7 (I 394, 30s. D.-K.[6]).

S. 237. 239 *app. fontt.*: Hier einige kleine Versehen des Editors: Das Zitat Rom. 11, 16 bezieht sich auf die Zeilen 21–22 sowie 24–25 (S. 237) des Theophylaktos-Textes und Prov. 31, 29 auf Z. 15–16 (S. 239).

S. 241, 10–12 ὅτι τοὺς ὑμετέρους χαρακτῆρας ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐνσημαίνονται καὶ κατέχουσι τούτους μᾶλλον ἢ οἱ δακτύλιοι τὰ γλύμματα: Es handelt sich um ein fast wortwörtliches Zitat aus Themistios, aus dem Theophylaktos auch oben (s. zur S. 235, 3–8) einen längeren Abschnitt

geschöpft hatte, Themistii Or. 4 (Εἰς τὸν αὐτοκράτορα Κωνστάντιον), 62b, 3–5 (I 88, 10–12 Schenkl-Downey): οὔ μᾶλλον κατέχει τοὺς τύπους ἡ φαντασία ἢ οἱ δακτύλιοι τὰ ἐγγλύμματα.

S. 241, 19 τῆς κοσμικῆς εὐετηρίας: Zum Ausdruck vgl. Theoph. Cont. Chronogr. p. 263, 4–5 Bekker: καὶ τῇ κοσμικῇ εὐετηρίᾳ καὶ εὐθηνίᾳ βασκαίνοντα τὰ φαῦλα δαιμόνια und Iambl. De vita Pythag. 16, 69 (39, 21–22 Deubner) = ebenda 33, 229 (123, 20–21 Deubner): κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας.

S. 241, 20 Μελάμποδος ἀληθέστερον: Zu dieser Eigenschaft von Melampus vgl. Scholia in Hes. opera et dies 800 bis, 5–8 (*Poetae minores Graeci* II Gaisford): τοῦτο δὲ ὁ Ἡσίοδος ἐκ τοῦ Μελάμποδος εἴληφε· φησὶ γάρ που ἐκεῖνος, Ἐν πέμπτῃ σελήνης τις ἐπίορκον ὀμόσας τοσαῖσδε ἡμέραις τελευτᾷ. Καὶ σημειωσάμενός ποτε εὗρον τοῦτο ἀληθές.

S. 241, 20 Πολυδάμαντος ἀκριβέστερον: Über die Genauigkeit des Sehers Polydamas konnte ich nichts Ausdrückliches finden. Aus folgender Eustathios-Stelle geht hervor, daß Polydamas normalerweise als sehr guter und genauer Seher galt: Eust. Comment. ad Homeri Il. 900, 57s. (3, 379, 19–21 van der Valk): Καὶ οὕτω καταμαλάξας ἀντιπαραστατικῶς λόγοις οὐ πρὸς ἀκρίβειαν[23] ἀλλὰ κολακικώτερον ἐπιφέρει (sc. ὁ Πολυδάμας) ἐνδοιαστικῶς καὶ ἐπιεικῶς τὸ δῆθεν ὑπότραχυ τῆς συμβουλῆς. Ich konnte jedoch nicht feststellen, ob Theophylaktos und Eustathios auf einer gemeinsamen Quelle beruhen.

S. 241, 20 – 243, 1 Βαλαὰμ εὐσεβέστερον: Die Geschichte von Balaam steht im Alten Testament (Numeri 22–24 et 31, 8. 16). Balaam war ein Weissager, der nach der Vision eines Engels für kurze Zeit fromme Prophezeihungen ausgesprochen hat. Danach zeigte er sich aber wieder gottlos und respektlos und wurde deshalb von den Israeliten getötet. Seine Gott- und Respektlosigkeit wird in folgenden Texten betont: Philonis De migratione Abrahami 113 (*Philonis Alex. opera* II 290, 10–13 Wendland); Constitutiones Apostol. 8, 2, 2. 5 (*SC* 336 Metzger); Theodoreti De quaestion. ambiguis in libr. Regn. et Paralip. *PG* 80, 589D (u.l.) – 592A ≅ Mich. Glycae Annales II 330, 12–14 Bekker.

S. 243, 7–9 ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἔθος ἐκλιπὲς τῷ χρόνῳ γενόμενον ἐπεισήγαγον καὶ τὸ λέγειν ἐπὶ βασιλείων ἀπέδωκαν· σὺ δὲ καὶ τὸ προθυμότερον λέγειν τῷ θεμελίῳ ἐποικοδόμησον: Der Sinn des Abschnitts und die zwei letzten Wörter weisen auf den Paulus-Brief 1 Corinth. 3, 10 hin: Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.

---

[23] Dies ist so zu verstehen, daß Polydamas in diesem Fall *ausnahmsweise* nicht genau, sondern eher schmeichelnd gesprochen hat.

Anhang[24]

Nach der systematischen Kollation der Ausgabe Finettis hat es sich als lohnend erwiesen, folgende Stellen der Rede zusätzlich bzw. ergänzend zu diskutieren[25]. Es ist anzunehmen, daß Finetti (an den Stellen, an denen er nichts notiert) den Text des Monac. gr. 66, von möglichen Lesefehlern abgesehen, treu wiedergibt. Deshalb ist hier im folgenden, wenn es sich nicht ausdrücklich um eine Korrektur Finettis handelt, die Rede von Lesarten des Monacensis.

1. S. 221, 19 – 223, 1 (293A) ὁ δὲ οὐδὲν πλέον ἢ ὄρη τε καὶ νάπη περιελεύσεται, μόνα τῆς τῶν διωκομένων φύσεως ἀγριώτερα, καὶ τῆς πολλῆς δὲ ἐκείνης τῶν Σκυθῶν ἐρημίας μόνον θεατὴς καταστήσεται, ἣν οὐδὲ ἡ παροιμία ἠγνόησε.

Anstatt μόνον überliefert der Monacensis μόνης. In der Tat will der Redner nicht etwa sagen, daß man (ὁ δὲ) nur Zuschauer werden wird (μόνον θεατὴς καταστήσεται), sondern daß man es schaffen wird, nur die Σκυθῶν ἐρημία zu sehen. Insofern scheint mir die Lesart des Monacensis richtig. (Vgl. auch den Gebrauch von μόνα kurz davor im selben Abschnitt: ὄρη τε καὶ νάπη … μόνα.)

2. S. 225, 21 s. o. (296B) Νῦν δὲ πολλῷ πλείονι τοῦ θαύματος τῷ ἔργῳ περίεστιν

Die von mir oben z. St. vorgeschlagene Korrektur (πλεῖον) überliefert auch der Monacensis.

3. S. 227, 5–6 (296C) οὐχ ὅσον ἐκείνους ἔδει παθεῖν ἐπήγαγες, ἀλλ᾽ ὅσον σοι προσῆκε ποιεῖν ἐπ᾽ ἐκείνους ἔδειξας.

Die Stelle des Pronomens ἐκείνους (im ersten Teil des Vergleichs) zeigt, daß das entsprechende Pronomen σοι (im zweiten Teil) eigentlich betont, also orthotoniert werden sollte. Im Monacensis steht richtig σοὶ.

---

[24] Nachdem ich die vorstehenden Ausführungen abgeschlossen hatte, warf ich aus Neugier nur einen Blick in Finettis Ausgabe (s. o. A. 2). Dabei stellte ich fest, daß eine systematische Kollation dieser Ausgabe nicht uninteressant wäre. Die Ergebnisse dieser Kollation präsentiere ich im vorliegenden Anhang. Darüber hinaus ist zu bemerken, daß Finetti an einigen Stellen besser interpungiert hat, z.B. (mit Hochpunkt): S. 237, 19 (*PG* 126, 304A) συσκοπούμενος·; S. 239, 12 (*PG* 126, 304B)πάρεστε·; S. 239, 24 (*PG* 126, 304C) δυσκοινώνητον·; ferner S. 241, 15 (*PG* 126, 305A) σεμνότητος πάντες (ohne Interpunktion zwischen den beiden Wörtern). Außerdem ist es ihm gelungen, die Quellen von zwei Stellen zu identifizieren, die in Gautiers beiden Ausgaben fehlen: S. 227, 10 (*PG* 126, 296D) LXX Ezech. 33, 11 und S. 233, 14 (*PG* 126, 300C) NT Luc. 7, 43 (hier allerdings unvollständig und ohne den wichtigsten Teil des Zitats zu erkennen, s. o. S. 200 zur S. 233, 12–14).

[25] Verweis und Text gebe ich nach Gautiers Ausgabe; es folgt jeweils in Klammern der Verweis auf Finetti (die Kolumnenzahl in *PG* 126).

4. S. 227, 9–11 (296CD) οὐ γὰρ ἀκούεις καὶ τῶν λογίων ὅτι θλῖψις δι' ἀγγέλων πονηρῶν ἀποστέλλεται καὶ Θεὸς δὲ αὐτὸς οὐ θέλει τὸν θάνατον, οὐδὲ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν ζώντων τέρπεται;

In dieser Textpartie zitiert der Redner aus drei verschiedenen Quellen: a. θλῖψις – ἀποστέλλεται vgl. Ps. 77, 49: ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς ὀργὴν θυμοῦ αὐτοῦ, θυμὸν καὶ ὀργὴν καὶ θλῖψιν, ἀποστολὴν δι' ἀγγέλων πονηρῶν, b. Θεὸς – θάνατον vgl. Ezechiel 33, 11: Οὐ βούλομαι τὸν θάνατον τοῦ ἀσεβοῦς und ders. 18, 23: μὴ θελήσει θελήσω τὸν θάνατον τοῦ ἀνόμου, λέγει κύριος und c. οὐδὲ – τέρπεται vgl. Sapientia 1, 13: ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων. Nach θάνατον bietet der Monacensis τοῦ ἀσεβοῦς. Erst dadurch bekommt der Satz (καὶ Θεὸς – θάνατον) einen Sinn, bzw. wird das Zitat (b) vervollständigt. Daß der Schreiber die Wörter von sich aus ergänzt hat, halte ich für unwahrscheinlich. τοῦ ἀσεβοῦς gehört in den Text. Gautier erwähnt als Quelle hierzu eine andere Stelle aus Ezechiel (18, 32: διότι οὐ θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἀποθνῄσκοντος, λέγει κύριος).

5. S. 231, 23–26 (300B) τὸν δὲ πράως διαψηλαφῶντα τὸ πρόσωπον, „μή τι", φάναι, „κατὰ τούτου τοῖς λίθοις ἐχρήσαντο ἢ τὰ τῆς λώβης ταῖς παρειαῖς ἐνσεσήμανται;" Ὡς δ' οὐκ ἔφασαν ἐκεῖνοι τῷ βασιλικῷ προσώπῳ ἴχνος ὕβρεως ἐπιφαίνεσθαι, „οὐκοῦν ἐῶμεν", εἶπε, „τοὺς παροινήσαντας· οὐ γὰρ ἡμᾶς κακόν τι διέθεντο, ἀλλὰ τῷ χαλκῷ ἐπελύττησαν."

In Finettis Ausgabe steht Οὐκοῦν, εἰπεῖν, ἐῶμεν τοὺς παροινήσαντας. Diesen Text überliefern sowohl der Monacensis als auch L (wie aus Gautiers kritischem Apparat z. St. ersichtlich ist). Wenn man den ganzen Abschnitt aufmerksam liest, merkt man, daß die Worte des Konstantinos einige Zeilen davor durch den Infinitiv φάναι eingeführt sind. Auch hier ist also eine ähnliche Syntax zu erwarten. Der überlieferte (und dem vorangehenden synonyme) Infinitiv εἰπεῖν (in der Wortfolge von Monacensis und L) gehört m.E. in den Text. Nach ἐνσεσήμανται wird dieselbe Periode fortgesetzt (… ὡς).

6. S. 233, 8–9 s. o. (300C) Οὕτω διδάσκεις ἡμᾶς τοῖς ἀδικοῦσι προσφέρεσθαι, καὶ γὰρ κἀν τοῖς ἄλλοις Σολομῶντος εἶ δικαιότερος

In Finettis Ausgabe steht (wie in der früheren Ausgabe von Gautier) richtig κἂν. Außerdem hat Finetti mit Recht (wie Gautier in seiner ersten Ausgabe) nach προσφέρεσθαι einen Punkt gesetzt.

7. S. 233, 18–20 (300D) Μὴ οὕτω τὰς φρένας ἡμεῖς νοσήσωμεν ὡς τῆς βασιλικῆς ἀρετῆς τὴν μορφὴν λελωβῆσθαι πιστεύειν οὐλαῖς τισι καὶ σπαράγμασι

Der Monacensis überliefert hier μὴ οὕτως ἡμεῖς τὰς φρένας νοσήσαιμεν. Diese Wortfolge, die laut Gautiers kritischem Apparat auch in L belegt ist, gehört m.E. in den Text. Über den Modus läßt sich jedoch nicht einfach entscheiden. Sowohl der adhortative Konjunktiv als auch der kupitive Optativ sind möglich. Ersterer ist vielleicht vorzuziehen, da er als Modus

des Wollens gebräuchlicher ist: Im elektronischen TLG sind 4 (weitere) Belege für μὴ νοσήσωμεν, keiner für μὴ νοσήσαιμεν zu finden.

8. S. 235, 15–17 s. o. (301C) Ἡ φρόνησις δέ σοι αὕτη μέν γε καὶ τῶν ἔσω καὶ τῶν ἔξω μεταποιεῖται. Κἂν πόλεμον κατορθώσῃς, μερίτην ἑαυτὴν παρεντίθησι καὶ τὴν ταύτης ἀδελφήν, τὴν ἀνδρείαν, οὐκ ἀξιοῖς σχετλιάζειν·

Einige der oben z. St. erwähnten Vorschläge weist auch der Monacensis (zusammen mit L) auf: a. die richtige Wortfolge (καὶ τῶν ἔξω καὶ τῶν ἔσω), b. μερῖτιν (ob auch die Akzentuation vom Monacensis stammt, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, sehr wahrscheinlich jedoch überliefert der Codex [wie übrigens auch L und F] μερίτιν) und c. οὐκ ἀξιοῖ.

9. S. 237, 16–17 (301D) Σωφροσύνη δὲ καὶ εὐκοσμία περὶ τοὺς βασιλείους οἴκους ὅσην περ τοὺς ἱεροὺς ἀπαιτεῖν γινώσκομεν

Der Monacensis überliefert folgenden Text: Σωφροσύνην δὲ καὶ εὐκοσμίαν περὶ τοὺς βασιλέως οἴκους ὅσην περὶ τοὺς ἱερεῖς ἀπαιτεῖν γινώσκομεν. Die lateinische Übersetzung hierzu (in *PG*) lautet: *Moderationem vero et decentiam tantam circa regias œdes, quantam circa sacerdotes te exigere novimus*. Zunächst scheinen beide Lesarten, βασιλέως und βασιλείους, richtig zu sein. Man könnte allerdings behaupten, daß βασιλέως die *lectio difficilior* ist, während βασιλείους eventuell unter dem Einfluß von τοὺς … οἴκους entstanden ist. Ferner glaube ich nicht, daß das Subjekt des Infinitivs (ἀπαιτεῖν) σὲ sein kann (so nach der Übersetzung), weil a. σὲ nicht automatisch zu ergänzen ist und b. in der Fortsetzung der Rede gesagt wird, daß das Vorhandensein von σωφροσύνη und εὐκοσμία in hohem Grad im Palast nicht dem Wunsch (ἀπαιτεῖν) des Alexios, sondern seiner Mutter (Anna Dalassene) zu verdanken sei. Als Subjekt von ἀπαιτεῖν ist also vielmehr ἡμεῖς zu verstehen, welches wegen des Verbs γινώσκομεν naheliegt (Tautoprosopie). Zugleich wird es jetzt klarer, daß man die Akkusative (Σωφροσύνην und εὐκοσμίαν) des Monacensis nicht akzeptieren kann; der Redner äußert nicht *seinen* Wunsch nach σωφροσύνη und εὐκοσμία im Palast, sondern er stellt fest, daß „σωφροσύνη und εὐκοσμία im Palast in solchem Grad (vorhanden sind), wie wir sie von … zu verlangen wissen“. Im griechischen Text (Σωφροσύνη – οἴκους) ist also ein Hauptverb wie ἔστι oder ἔνεστι gemeint (im Satz liegt *ellipsis verbi substantivi* vor). Was die Lesarten περ / περὶ nach ὅσην betrifft, so verlangt ἀπαιτεῖν normalerweise zwei Akkusative (ἀπαιτῶ τινά τι). Es ist also zu vermuten, daß der Schreiber des Monacensis auf das zweite περὶ unter dem Einfluß des ersten gekommen ist. Das letzte hier zu besprechende Problem ist das zweite Glied des Vergleichs. Sind es die Kirchen (ἱεροὺς [gemeint ist οἴκους]), wie es Gautier (nach F) will, oder die Priester (ἱερεῖς), wie es in L und bei Finetti (Monacensis) heißt? Nun ist der Redner ein Erzbischof, der über Priester verfügt; insofern wäre es verständlich, wenn er von seinen Priestern σωφροσύνη und εὐκοσμία zu verlangen

pflegte. Andererseits ist der Ausdruck τοὺς ἱεροὺς οἴκους ἀπαιτεῖν sinnlos. Demnach ist die Lesart ἱερεῖς vorzuziehen. Erst dadurch wird auch das folgende „Wortspiel“ βασίλειον ἱεράτευμα sinnvoll. Der besprochene Text lautet nun wie folgt:

Σωφροσύνη δὲ καὶ εὐκοσμία περὶ τοὺς βασιλέως οἴκους ὅσην περ τοὺς ἱερεῖς ἀπαιτεῖν γινώσκομεν.

10. S. 241, 17–19 (305A) κἄν τίς με μάντιν ἐρεῖ, οὐκ ἀποποιήσομαι τοὔνομα, ἀλλὰ καὶ οἰωνιστὴν αὐτὸν ἀνερυθριάστως προσονομάσαιμι, εἰς σὲ τὸν ἀετὸν ἐπιδέξιον βλέποντα

Der Monacensis überliefert die von mir vorgeschlagene Korrektur αὑτὸν.

Nachdem oben festgestellt wurde, daß der Monacensis mindestens an vier Stellen (s. oben die Bemerkungen Nr. 1 μόνης, Nr. 2 πλεῖον, Nr. 4 τοῦ ἀσεβοῦς und Nr. 9 βασιλέως) allein eine Lesart bietet, die sich als richtig erwiesen hat, während L und F eine falsche Lesart (sei es die gleiche oder jeweils eine andere) überliefern, entsteht jetzt die Frage, ob die Behauptung von Gautier (S. 43), daß der Monacensis ein Apographon von L sei, aufrecht erhalten werden darf. Gautier begründet seine Annahme nicht, auf der nächsten Seite sagt er sogar (in Bezug auf ein anderes Werk von Theophylaktos), der Monacensis sei ein Apographon von F. Wenn wir ausschließen, daß der Schreiber des Monacensis auf die erwähnten richtigen Lesarten zufällig oder durch eigene Korrektur gekommen sein kann, kommen wir zur Schlußfolgerung:

Der Monacensis ist kein Apographon von L (daß die beiden an vielen Stellen denselben Fehler aufweisen, beweist nur, daß die beiden Handschriften enger miteinander verwandt sind als eine der beiden mit F), somit hat er den Wert eines unabhängigen Überlieferungsträgers und muß folglich als solcher in künftigen Editionen mit herangezogen werden.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 207–233

HOMERE-ALEXANDRE THEOLOGITIS / PARIS

POUR UNE TYPOLOGIE DU ROMAN A BYZANCE. LES HEROS ROMANESQUES ET LEUR APPARTENANCE GENERIQUE[1]

La notion de *genre littéraire,* et ce que ce terme a pu signifier pour les Byzantins eux-mêmes, mais aussi, et peut-être surtout, pour nous, chercheurs d'aujourd'hui, constitue un des problèmes majeurs de toute étude sur la littérature byzantine.

Le *genre* est une notion fort débattue, particulièrement depuis les années 1990, quand des chercheurs, en s'opposant à la tradition littéraire qui n'y voyait qu'un moyen pour classer les productions écrites selon certaines caractéristiques, ont développé des travaux sur les changements des pratiques discursives tout en faisant une place importante aux phénomènes *génériques* comme des institutions de parole articulant une identité énonciative avec un lieu social ou avec une communauté de locuteurs[2]. Cette approche interprétative met, à la suite des travaux de H. R. Jauss[3], le *récepteur* au centre de la démarche et se distingue de la tradition littéraire et rhétorique des genres qui cernait les particularités de textes modèles pour perpétuer l'enseignement de formes canoniques considérées comme admirables.

Pourtant, quand nous parlons de la littérature byzantine, nous avons l'idée qu'elle s'incline servilement devant l'hégémonie du genre et nous partons avec l'idée préconçue que tout produit littéraire de Byzance s'inscrit uniquement et strictement dans les limites génériques déjà codifiées dès l'Antiquité classique ou hellénistique.

Néanmoins, la réalité de la production littéraire byzantine semble défier cette idée[4] et opère volontairement des glissements ou même des mixtions

---

[1] Cet article est issu de la communication *Mythe et mythe Littéraire à Byzance: Une étude sur Digénis Akritas*, présentée au XXe Congrès International des Etudes Byzantines, Paris, 19–25 août 2001.

[2] D. Maingueneau, Le contexte de l'œuvre littéraire. Enonciation, écrivain, société. Paris 1993, ch. 3; J.-C. Beacco, Les genres textuels dans l'analyse du discours: écriture légitime et communautés translangagières. *Langage* 105 (1992) 8–27, p.11.

[3] H.-R. Jauss, Pour une esthétique de la réception. Paris 1978.

[4] A. Kazhdan – S. Franklin, Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries. Cambridge–Paris 1984.

génériques[5] qui parfois peuvent aboutir soit à la naissance de nouveaux genres comme l'hagiographie ou la chronographie, soit à des formes impures du point de vue du genre.

Parmi les textes qui ne trouvent pas facilement leur place dans les taxinomies déjà existantes de la littérature byzantine, nous pouvons en trouver un grand nombre qui, bien qu'ils racontent l'histoire d'un ou de deux héros, ne constituent nullement des textes historiographiques ou des textes épiques. Parallèlement, en raison de leur ancrage dans une réalité historique, leur classification parmi les textes romanesques devient difficile. En ce sens, le texte de Digénis Akritas en constitue un exemple significatif.

Afin de mettre en relief tous les enjeux que comporte une étude sur l'aspect littéraire de Digénis Akritas[6], il suffit d'examiner deux questions concernant l'étude de ses manuscrits et de son texte, qui ont préoccupé la quasi-majorité des chercheurs et ont monopolisé l'intérêt de la bibliographie, et cela au détriment du texte lui-même et, par conséquent, de son analyse: constitue-t-il un roman, une épopée ou un roman épique? Dans quelle mesure a-t-il imité les romans de la deuxième sophistique, le récit épique, les écrits hagiographiques ou même le récit d'Alexandre?

Afin de pouvoir répondre à la première question, il faudrait s'interroger d'abord sur le terme même de *roman* et se demander s'il est adéquat de parler de «roman hellénistique», «roman byzantin» ou même «roman occidental» comme si les textes que nous faisions entrer dans ces catégories étaient tellement similaires entre eux que leurs seules différences se limiteraient à l'adjectif – épithète qui en précise la catégorie. Il faudrait d'abord s'enquérir de la réalité générique que recouvre ce terme pour ces genres et, par conséquent, dans une perspective de devenir du genre, examiner de quel romanesque il s'agit vraiment.

La deuxième question se rapporte à la présence ou non des emprunts à d'autres textes ou genres littéraires dans les versions de Digénis Akritas. Cette question, liée à la traditionnelle critique des sources, essaie de dépister, de reconnaître et de démontrer les passages empruntés à d'autres textes qui y sont introduits ou même qui sont juste imités par l'auteur, le copiste ou l'adaptateur dans le but d'anoblir son texte tout en l'inscrivant ainsi dans un continuum littéraire et culturel.

---

[5] M. Mullett, The Madness of Genre. *DOP* 46 (1992) 233–243.

[6] Pour les diverses questions qui concernent Digénis Akritas, voir en dernière instance: Digenes Akrites, New Approaches to Byzantine Heroic Poetry (ed. R. Beaton et D. Ricks). London 1993, qui constitue une mise à jour de l'état actuel de la recherche et de la bibliographie. Voir aussi l'introduction de P. Odorico, L'Akrite. L'Epopée byzantine de Digénis Akritas. Versions grecque et slave. Toulouse 2002.

Certes, les études philologiques constituent toujours une approche précieuse et la seule compétente pour pouvoir restituer un texte véhiculé par un manuscrit, le rendre compréhensible et fiable pour les chercheurs, lui redonner un sens dont il se voit parfois démuni en raison des fautes de l'auteur et/ou du copiste ou même des lacunes qu'il peut contenir. De surcroît, elle est la seule à nous permettre de reconnaître et peut-être aussi d'identifier les passages imités ou copiés à savoir les textes-sources pour le texte en question. Il suffirait de rappeler ici le remarquable travail de S. Alexiou[7] concernant la version d'Escurial de Digénis Akritas, travail qui a donné un nouvel élan aux études dites «acritiques» en procurant aux chercheurs non seulement un nouveau texte d'ores et déjà cohérent et compréhensible, mais aussi et surtout un nouveau point de vue pour leurs recherches.

Le danger pourtant de cette approche réside dans le fait que le texte peut être appréhendé parfois comme le résultat d'une fusion de passages volés et d'autres imités servilement et sans inspiration[8]. Ainsi, le texte morcelé se voit-il dépossédé de sa double dimension de la réception littéraire, voire de l'accueil de la littérature par l'écriture (auteur) d'une part et par la lecture (lecteur) de l'autre.

Dans cette perspective, nous avons pu constater que le récit de Digénis Akritas (ou devrais-je dire les récits?) est influencé non seulement par le roman ou par l'épopée mais aussi par l'hagiographie. Néanmoins, les ressemblances/influences s'arrêtent là, étant donné que le récit de Digénis Akritas diffère sensiblement d'un récit typiquement romanesque ou épique,

---

[7] S. Alexiou, Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης καὶ τὸ ᾆσμα τοῦ Ἀρμούρη. Athènes 1985.

[8] Il ne s'agit pas de minimiser la valeur indéniable de l'approche philologique, mais de souligner le besoin d'élargir l'optique de la traditionnelle critique des sources qui envisageait les mêmes phénomènes d'un point de vue strictement «biographique»: Quels volumes contenait la bibliothèque d'un écrivain? Quels livres avait-il lus? Dans quelle filiation s'inscrivait-il? Les problèmes d'influences, de transmission, d'«hérédité» ou d'héritage réglant cette approche, il s'agit, alors, de réintroduire dans l'optique de la recherche le texte lui-même et en conséquent d'étudier aussi la transformation des sources qui s'opère au sein même du texte au lieu de partir des sources, extérieures à lui pour ensuite l'expliquer. Cf. aussi R. Barthes, Texte (Théorie du). *Encyclopaedia Universalis*, corpus 22 p. 370–374, 1973.: «L'intertextualité ne se réduit évidemment pas à un problème de sources ou d'influence; l'intertexte est un champ général de formules anonymes, dont l'origine est rarement repérable, de citations inconscientes ou automatiques, données sans guillemets.»; J. Kristeva, Séméiotikè, Recherches pour une sémanalyse. Paris 1969, 145: «Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte»; P. Sollers, Théorie d'ensemble. Paris 1971, 75: «Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la condensation, le déplacement et la profondeur.»

au moins selon les exemples de ces genres que nous connaissons, et il ne constitue nullement un récit hagiographique[9].

Or, étant donné qu'aucune œuvre littéraire ne peut revendiquer une création *ex nihilo,* indépendante de tout contexte et de toute tradition, il faut certes chercher à détecter la source dans laquelle un élément a été puisé, mais il faudrait aussi chercher la raison pour laquelle il a été utilisé. Il faudrait surtout détecter les changement qualitatifs et peut-être quantitatifs du sens de cet élément mais aussi du texte dans lequel il est inséré c'est-à-dire comment et à quel degré il acquiert et simultanément il procure un nouveau sens à ce contexte. On devrait privilégier le rapport entre le texte-support et le fragment réutilisé au sein du nouvel ensemble formé par leur coexistence. Nous devons considérer que celle-ci est plus qu'une simple juxtaposition[10], et que l'assemblage de deux textes engendre inévi-

---

[9] Bien que Homère soit discrètement présent dans l'arrière plan de la composition de *Digénis*, voir p.ex. E, v.712–719 (ed. Alexiou), et bien que Digénis lui-même semble obéir à une morale plutôt épique, voir p.ex. son sens de l'honneur quand il refuse de frapper Kinnamos à terre, E.1279–1280 (ed. Alexiou) et G.VI, 267 (ed. E. Jeffreys, Digenis Akritas, The Grottaferrata and Escorial versions. Cambridge 1998), le thème de l'amour et son rôle dans le développement du récit rend difficile la classification de *Digénis* parmi les épopées. H.-G. Beck, Formprobleme des Akritas-Epos, in: Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Munich 1966, 137 sq., a même vu dans la première partie du texte de Digénis, le *Chant de l'Emir*, une épopée et dans la deuxième partie, *l'histoire* proprement dite de *Digénis Akritas*, un roman. Pourtant cette bipartition ne répond pas à la réalité du texte puisque dans les deux parties nous pouvons observer une verve épique (scènes de combat, descriptions des guerriers etc.) et des scènes propres aux romans (enlèvement de la femme, scènes sentimentales etc.); voir A. Pertusi, La poesia epica bizantina e la sua formazione: problemi sul fondo storico e la struttura letteraria del Digenis Akritas, in: Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La poesia Epica e la sua Formazione. Rome 1970, 481–544. Cependant, il faudrait aussi poser la question de l'unicité du poème, question pertinente qui nécessite une analyse plus approfondie qui n'entre pas dans le cadre de notre approche. Sur les rapports du texte de Digénis Akritas avec l'épopée, le roman et l'hagiographie, voir C. Jouanno, Digénis Akritas, le héros des frontières, Une épopée byzantine. Turnhout 1998, 129–167; plus précisément concernant les rapports du texte de Digénis avec l'épopée et son expression formulaire voir B. Fenik, Digenis, Epic and Popular Style in the Escorial Version. Herakleion-Rethymnon 1991; concernant les rapports du texte de Digénis avec l'hagiographie voir E. Trapp, Hagiographische Elemente im Digenis-Epos. *AnBoll* 94 (1976) 275–87. Pour l'épisode parallèle de Digénis Akritas et saint Lazare, voir A. Kazhdan, Hagiographical Notes. *Byz* 54 (1984) 176–192, ici 182, note n° 6.

[10] J. Kristeva, La Révolution du langage poétique. Paris 1974, 60: «Le terme d'intertextualité désigne cette transposition d'un (ou de plusieurs) système(s) de signes en un autre; mais puisque ce terme a été souvent entendu dans le sens banal de «critique des sources» d'un texte, nous lui préférons celui de transposition, qui a l'avantage de préciser que le passage d'un système signifiant à un autre exige une autre articulation du thétique – de la positionnalité énonciative et dénotative.»

tablement une configuration textuelle nouvelle, qualitativement différente de la simple addition de deux unités. Le fragment cité conserve des liens avec son espace d'origine, mais il n'est pas inséré impunément dans un nouveau milieu sans que lui-même et ce nouveau milieu n'en subissent des altérations non négligeables[11]. C'est notamment ce que montre la contribution déjà classique de G. Genette[12] qui offre de nouvelles perspectives à notre effort de comprendre la littérature byzantine, vu que toute œuvre littéraire peut être considérée comme étant en interaction, directe ou non, avec toutes les œuvres qui l'ont précédée ou qui lui sont contemporaines.

Dans cette perspective, il devient clair que nous devons nous interroger de nouveau sur le sens de la littérature à Byzance et, par la suite, essayer de comprendre son élaboration, son fonctionnement et sa réception par les Byzantins eux-mêmes, tout en prenant en considération que jusqu'au XVIIIe siècle la doctrine classique de l'imitation était dominante et que ce n'est qu'à partir du XIXe siècle romantique que l'idée d'originalité a commencé à peser sur toute la production littéraire[13].

Dans son histoire presque millénaire, la littérature byzantine se caractérise par un esprit conservateur et réservé. Elle n'a jamais aimé afficher un esprit rénovateur ou innovateur, et encore moins avant-gardiste. Les innovations ou les nouveautés s'inscrivent toujours dans le fil continu des exemples prouvés et approuvés de l'Antiquité et surtout de l'Antiquité hellénistique. Tous les genres de l'Antiquité[14], et surtout la rhétorique, constituaient indubitablement un terrain fertile où les auteurs byzantins puisaient leur inspiration, et célèbre est leur tendance à les imiter.

Pourtant, il faudrait préciser la notion de *mimésis,* la façon dont les Byzantins la comprenaient et la pratiquaient[15]. Toute production littéraire

---

[11] A. Topia, Contrepoints joyciens. *Poétique* 27 (1976) 353.

[12] G. Genette, Palimpsestes, La littérature au second degré. Paris 1982.

[13] Pour une discussion sur la question, voir Influence and Intertextuality in Literary History, ed. J. Clayton – E. Rothstein. Madison Wis. 1991, 4–5, 12–13.

[14] Sur les rapports de la littérature byzantine et la littérature classique voir Byzantium and the Classical Tradition, ed. M. Mullett – R. Scott. Birmingham 1981.

[15] Sur la question de la mimésis dans le cadre de Byzance, voir H. Hunger, On the Imitation of Antiquity. *DOP* 23/24 (1969/70) 17–38; A. Kazhdan – G. Constable, People and Power in Byzantium. Washington D.C. 1982, 114–115; La Mimesi Bizantina, in: Atti della quarta Giornata di studi bizantini, a cura di F. Conca e R. Maisano, Milano 16–17 maggio 1996. Naples 1998; Originality in Byzantine Literature, Art and Music, ed. A. R. Littlewood (*Oxbow Monograph* 50). Oxford 1995, et plus précisément, voir les contributions de R. Browning, Tradition and originality in Literary Criticism and Scholarship, p.17–29, R. Beaton, Epic and Romance in the Twelfth Century, p.81–91, ici 88–89 et M. Mullett, Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile,

doit d'abord et surtout satisfaire la première exigence de la littérature, celle d'être fonctionnelle socialement et culturellement avant de l'être esthétiquement. Ou encore, c'est par sa fonction esthétique qu'elle acquiert et accède à sa fonctionnalité sociale et culturelle. Il ne s'agissait jamais d'une imitation stérile ou d'une reproduction aveugle. L'idée d'un corpus constamment réutilisable, conçu comme réservoir inépuisable d'exemples et de modèles, peut affranchir toute dépendance servile à l'antériorité. Il faut bien le souligner, tout en imitant les anciens, les Byzantins y apportaient des éléments nouveaux aptes à exprimer les nouvelles aspirations de leur réalité socioculturelle. Ainsi, bien qu'un genre équivalant au roman de la seconde sophistique ait vu le jour à Byzance surtout à partir du XIIe siècle, il en diffère sensiblement[16] par sa forme même (écrits en vers et non en prose[17]), par l'emploi qu'il fait de la rhétorique[18], par l'optique chrétienne qu'il introduit dans l'utilisation des thèmes ou des motifs déjà présents dans le roman hellénistique, comme le thème de l'enlèvement de la femme, le thème de l'Eros ou le motif du jardin[19].

p.39–58; voir aussi G.T. Dennis, Were the Byzantines Creative or Merely Imitative? *BF* 24 (1997) 1–9.

[16] R. Beaton, The Medieval Greek Romance. Cambridge 1989; U. Moennig, The late-Byzantine Romance: Problems of Defining a Genre. *Κάμπος, Cambridge Papers in Modern Greek* 7 (1999) 1–20; C. Cupane, Δεῦτε, προσκαρτερήσατε μικρόν, ὦ νέοι πάντες. Note sulla ricezione primaria e sul pubblico della letteratura greca medievale. *Δίπτυχα* 6 (1994/95) 147–168; S. MacAlister, Dreams and Suicides. The Greek novel from Antiquity to the Byzantine Empire. London 1996.

[17] A l'exception de Makrembolitès, les auteurs byzantins ont préféré composer leurs romans en vers et non en prose. Selon R. Beaton, The Medieval Greek Romance. *Op.cit.* 72, cette préférence est due à l'influence de la langue vernaculaire et des romans occidentaux. Mais pour P. Agapitos, Narrative, Rhetoric and 'Drama' Rediscovered: Scholars and Poets in Byzantium interpret Heliodorus, in: Studies in Heliodorus ed. R. L. Hunter (*Cambridge Philological Association, Supplementary Volume* 21). Cambridge 1998, 125–156, ici 146, elle pouvait être expliquée par l'effort de restaurer la magnificence (μεγαλοπρέπεια) du genre et l'utilisation comme model d'Héliodore.

[18] P. Roilos, Amphoteroglosia: The Role of Rhetoric in the Medieval Greek Learned Novel, in: Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Referate des Internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3–6 April 1998, ed. P. Agapitos – D. R. Reinsch (*Meletemata* 8). Wiesbaden 2000, 109–126.

[19] Au-delà de la validité du témoignage de Manuel Philès sur la lecture allégorique d'un roman qui est fort probablement à identifier avec *Callimaque et Chrysorrhoé*, il est évident que nous devons prendre en considération la présence d'une optique chrétienne, même si elle n'est ni la seule possible ni exclusive des autres, étant donné que la société byzantine productrice de ces textes est profondément chrétienne. Le *motif* du jardin, à côté de son association à l'Eros, déjà établie depuis Achille Tatius et Longus et exploitée aussi par les auteurs byzantins, devient un motif polysémique pour ces derniers en raison de sa référence implicite, chrétienne et symbolique, au jardin d'Eden et à celui

Ainsi, pour eux, la phrase clé de Jean Damascène[20] «je ne dirai rien qui vienne de moi» acquiert un sens nouveau: tout en aspirant à une forme de stabilité qui d'ailleurs, se veut non seulement littéraire mais aussi politique, les intellectuels byzantins revisitent et reprennent les genres de l'Antiquité. Mais ce faisant, ils les font évoluer, voire les recréent en y apportant des changements parfois imperceptibles mais décisifs[21]. C'est le cas de la rhétorique ou du roman qui nous intéresse ici plus précisément. Parallèlement,

---

du Paradis. Cette possibilité, latente ou patente, de double lecture ne devrait pas échapper aux destinataires de ces récits qui, de surcroît, étaient familiarisés avec la symbolique chrétienne des fleurs (p.ex. la rose pour la Vierge). Sur la question des jardins en tant qu'expression culturelle dans le cadre de Byzance voir: Byzantine Garden Culture, ed. A.R. Littlewood – H. Maguire – J. Wolschke-Bulmahn. Washington D.C. 2002; A.R. Littlewood, Romantic Paradises: The Role of the Garden in the Byzantine Romance. *BMGS* 5 (1979) 95–114; H. Maguire, A Description of the Aretai Palace and its Garden. *Journal of Garden History* 10 (1990) 209–213. Le *thème* de l'Eros, une constante dans la production romanesque depuis l'antiquité, acquiert dans la nouvelle réalité de ces récits une connotation proprement byzantine. Ainsi, bien qu'Eros soit toujours représenté comme étant un roi/empereur/tyran il ne faut oublier que le terme Βασιλεύς pour la réalité byzantine désigne tant l'empereur que le Christ lui-même, comme le notent P. Agapitos et O. Smith, The Study of Medieval Greek Romance. Copenhague 1992, 37; voir C. Cupane, Ἔρως βασιλεύς: la figura di Eros nel romanzo bizantino d'amore. *Atti dell' Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo. Serie* 4, 33/2 (1974) 243–297; ead., Il motivo di castello nella narrativa tardo-bizantina. *JÖB* 27 (1978) 229–267; H.-G. Beck, Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie – Literatur – Gesellschaft (*Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosopisch-historische Klasse, Sitzungsberichte* 5). Munich 1986; P. Magdalino, Eros the King and the King of *Amours*: Some Observations on Hysmine and Hysminias. *DOP* 46 (1992) 197–204, où il tient la représentation ailé de l'Eros dans *Hysminé et Hysminias* pour inspirée des anges à six ailes, *hexapteryga*, de l'iconographie religieuse; concernant l'œuvre de Makrembolitès et l'utilisation qu'il fait du *thème* de l'Eros voir I. Nilsson, Erotic Pathos, Rhetorical Pleasure, Narrative Technique and Mimesis in Eumathios Makrembolites' Hysmine and Hysminias. Uppsala 2001, 103–110, 202–208, 279–283. Sur la question de l'amour dans la production littéraire à Byzance il est intéressant de noter que P. Odorico, L'amour à Byzance. Un sujet de rhétorique? *Europe* 822 (1997) 34–46, considère qu'il n'y a pas de vraie expression d'amour à Byzance avant l'apparition des romans de la période des Paléologues.

[20] Jean Damascène, Dialectica 2.8–10 (*PG* 94–96): Ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν μὲν οὐδέν, τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι. Sur la question voir P. Odorico, La Cultura della Συλλογή. *BZ* 83 (1990) 1–21.

[21] A. Kazhdan et A.W. Epstein, Change in Byzantine Culture in the eleventh and twelfth centuries. Berkeley–Los Angeles–London 1985, 139; A. Kazhdan et S. Franklin, Studies on Byzantine Literature. *Op.cit.*, 185; M. Mullett, Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile. *Op.cit.*, 40: «... a sense that the Byzantines deny the existence of change, but that change, however slow it may be, surely and perceptibly exists.»

cette quête de stabilité ou d'imitation ne les empêche pas de créer des genres nouveaux comme les Vies de saints à partir du IVe siècle ou les Chroniques Universelles à partir du VIe siècle. Ils mettent ainsi en cause l'imitation aveugle des genres de l'Antiquité dont la création littéraire byzantine a été qualifiée péjorativement et accusée injustement jusque récemment[22].

Il nous faut alors reformuler la question concernant le roman byzantin et non plus chercher uniquement à trouver les textes qu'il a imités, mais essayer de comprendre pourquoi ce genre n'a pas été repris jusqu'au XIIe siècle et les raisons pour lesquelles a eu lieu sa réapparition, à quels nouveaux besoins de la société il répondait et comment il a utilisé et réussi à inscrire en lui la donne littéraire des textes antérieurs.

Malheureusement, sur la renaissance des romans, nous ne pouvons que faire des hypothèses qui sont loin d'être reconnues par tous les chercheurs[23]. D'ailleurs, le concept même de «réapparition» doit être mis en doute puisque prétendre que le roman réapparaît au XIIe siècle équivaut à suggérer qu'il a été complètement oublié et ignoré et qu'il est tombé en désuétude depuis les IVe–Ve siècles. Ce que les sources infirment: en Egypte on continuait à les copier jusqu'au VIIe siècle. Photios en mentionne deux dans sa Bibliothèque et selon Psellos les intellectuels de Constantinople débattaient sur la supériorité du roman de Achille Tatius ou d'Héliodore[24]. Nous ne pouvons pas dire, en conséquence, que le roman, après son épanouissement, ait

---

22 R. Browning, Enlightenment and Repression in Byzantium in the 11th and 12th centuries. *Past and Present* 69 (1975) 3–23; B.E. Perry, The ancient romances: A Literary-Historical Account of their Origins. Berkeley 1967. Sur la qualification péjorative voir aussi K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453) (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* 9.1). Munich ²1897, 767: «eine vergröberte und geschmacklose Imitation der nicht sehr geschmackvollen Erzählung des Achilles Tatios von Leukippe und Klitophon»; C. Mango, Byzantine Literature as a distorting Mirror. Oxford 1975, et id., Byzantium. The Empire of New Rome. London 1980; pour une anthologie de ces jugements négatifs voir M. Alexiou, A Critical Reappraisal of Eustathios Makrembolites' Hysmine and Hysminias. *BMGS* 3 (1977), ici 23–24; P. Agapitos, Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances. A textual and literary study of Kallimachos, Belthandros and Libistros (*MBM* 34). Munich 1991, 3–10.

23 Pour des réponses à cette question, voir Agapitos, Narrative Rhetoric and 'Drama' Rediscovered: Scholars and Poets in Byzantium interpret Heliodorus. *Op.cit.*, 125–156; Beaton, The Medieval Greek Romance. *Op.cit.*, 9–21 et pour des objections à sa thèse voir Agapitos et Smith, The Study of Medieval Greek Romance. *Op.cit.*; E. Jeffreys, The Comnenian Background to the Romans d'Antiquité. *Byz* 50 (1980) 455–486; P. Magdalino, *Digenis Akritas* and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version, in: Digenes Akrites, New Approaches to Byzantine Poetry. *Op.cit.*, 1–14.

24 Cf. note 37.

disparu pour ne réapparaître qu'au XIIe siècle. Les Byzantins connaissaient et lisaient les romans d'autant plus que la production littéraire byzantine[25] semble s'être appropriée, selon la technique qui lui était si chère, des thèmes et des motifs du roman hellénistique. Il serait donc plus légitime de parler d'une «reprise» plutôt que d'une «réapparition».

Pour pouvoir examiner cette reprise du genre, nous devrions examiner comment les Byzantins eux-mêmes l'ont perçue. Dans cette perspective, au lieu de projeter comme dénominatif de la catégorie générique le terme de *roman,* et essayer *a posteriori* de classifier les textes, il faudrait, en paraphrasant l'avertissement de F. de Saussure («C'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définir les choses»[26]), partir des textes et examiner les termes utilisés dans leurs titres afin de comprendre à quels types de récit s'attendait le lecteur/auditeur et quelles étaient les caractéristiques du genre auquel ces textes appartenaient.

Pour des raisons purement méthodologiques nous nous limiterons à l'examen des textes qui ont un rapport avec ce que nous considérons aujourd'hui en tant que roman.

Nous ne serions pas étonnés de constater que pour les Byzantins, le terme *roman* n'existait pas et d'ailleurs, aucune dénomination univoque n'a été utilisée ni par les auteurs ni par les récepteurs de ces œuvres. Ainsi, d'un côté nous trouvons dans les titres des termes[27] (δρᾶμα, λόγοι, βιβλίον, la

---

[25] Ainsi, p.ex., Maxime le Confesseur, au VIIe s., utilise dans son sermon des citations de *Leucippé et Clitophon* et d' *Ethiopiques;* voir H.-G. Beck, Marginalia on the Byzantine Novel, in: Erotica Antiqua: Acta of the International Conference on the Ancient Novel (ed. B. P. Reardon). Bangor 1977, 59–65, ici 61–62; MacAlister, Dreams and Suicides. *Op.cit.*, 84–114; sur le thème de l'enlèvement de la fille voir Trapp, Hagiographische Elemente im Digenis-Epos. *Op.cit.*, 275–87; sur l'hagiographie voir J. Perkins, Representation in Greek Saint's Lives, in: Greek Fiction. The Greek Novel in Context (ed. J. R. Morgan and R. Stonemen). London 1994, 223–271; E. Clark, The Life of Melania the Younger and the Hellenistic Romance: A Genre Exploration, in: The Life of Melania the Younger, ed. E. Clark. New York 1984, 153–170, qui en partant de l'ouvrage de R. Söder, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Stuttgart 1932, explique la spiritualisation progressive qui s'opère à partir du roman grec jusqu'à l'hagiographie chrétienne, en passant par les *Actes apocryphes, les Passions des martyr(e)s et les Pseudo-Clémentines;* sur l'historiographie voir Ch. Roueché, Byzantine Writers and Readers: Storytelling in the Eleventh Century, in: The Greek Novel, A.D. 1-1985 (ed. R. Beaton). London 1988, 123–133.

[26] F. de Saussure, Cours de linguistique générale. Wiesbaden 1968.

[27] Il est à souligner que les appellations des «romans» varient, pour une même œuvre, d'un manuscrit à l'autre et que le titre inscrit sur un manuscrit n'est pas nécessairement de l'auteur.

formule: «Τὸ κατά» suivie des noms des héros, διήγησις etc.)[28] qui pourraient bien être utilisés pour d'autres sortes de récits, comme par exemple l'hagiographie ou les exercices rhétoriques, et, de l'autre côté, nous trouvons, dans les références à ces œuvres, des termes tout aussi généraux (δρᾶμα, δραματικόν, μύθευμα, πλάσμα, ἐρωτικὰ συγγράμματα etc.) lesquels, tout en ne dénotant pas une catégorie littéraire spécifique, mettent cependant en évidence la nature du récit et laissent apparaître les clauses du pacte qui unissent l'auteur à ses récepteurs. Dans cette perspective, le «roman» s'affiche clairement comme une intrigue fictive, donc construite, régie par un pacte qui est celui de l'illusion[29].

Or, tous ces termes, et cela malgré leurs différences, appartiennent à un fond sémantique commun et indiquent plutôt un procédé d'écriture qu'un genre littéraire particulier, signe révélateur, peut-être, d'un genre qui, depuis son apparition, n'a jamais su trouver un défenseur, tel Aristote pour la tragédie, qui l'aurait défini comme tel et lui aurait conféré ses lettres de noblesse. Il s'agit de termes dont la fonction est de prendre en charge la mise en scène textuelle de l'acte de raconter une histoire adoptant, la plupart des fois, la structure d'une biographie, d'un récit de vie. Par conséquent, le terme de *narration* est le terme général qui rassemble toutes ces notions.

Ainsi, pour les Byzantins, destinataires de ces œuvres, indépendamment du fait qu'il s'agissait du cercle fermé d'hommes de lettres ou non, ces œuvres appartenaient à une catégorie littéraire précise et elles obéissaient à un code plus ou moins strict et à une structure plus ou moins souple qui leur permettaient de se former selon leur propre prérogative et leur propre sens. Par conséquent, elles présentaient des traits communs qui étaient donc détectables et compréhensibles par leur récepteurs.

---

[28] Pour une liste des termes utilisés dans les titres des «romans» mais aussi dans les *prooimia*, voir aussi Agapitos, Narrative Structure in the Byzantine Vernacular Romances. *Op.cit.*, 43–45. Il est intéressant de noter que P. Agapitos examine aussi la question des termes utilisés par des auteurs tels Photios, Psellos, l'empereur Julien ou même Plutarque quand ils se réfèrent à cette catégorie de la production littéraire et il note, p.43: «The novel … did not receive a specific genre name … we find expressions like πλάσμα (fiction) or μύθευμα (story, fable), πλασματικός (fictitious), πλασματώδης (fictional), δραματικός (dramatic) or even δρᾶμα».

[29] Nous tenons que c'est exactement à ce pacte d'illusion réaliste que fait référence Photios quand dans son commentaire concernant *Les merveilles incroyables d'au delà de Thulé* d'Antoine Diogène il dit: «Ταῖς δὲ διανοίαις πλεῖστον ἔχει τοῦ ἡδέος, ἅτε μύθων ἐγγὺς καὶ ἀπίστων ἐν πιθανωτάτῃ πλάσει καὶ διασκευῇ ὕλην ἑαυτῇ διηγημάτων ποιουμένη.» (ed. R. Henry, Photius Bibliothèque. Paris 1951–1991, 166.109a10–12) (c'est nous qui soulignons).

Or, le terme de *narration* indique une catégorie qui présente l'avantage d'être plus élargie que celle du *roman* ou du '*romance*' ou '*novel*' pouvant englober tant les romans de la période comnène (XIIe siècle)[30] que Digénis Akritas[31], les romans de la période des Paléologues (XIVe siècle)[32], l'Achilléide[33], le roman d'Alexandre[34], l'histoire de Bélisaire[35] ou même la Narration de la guerre de Troie[36] et d'autres. On voit donc, à côté des quatre œuvres appelées «romans» byzantins du XIIe siècle, une suite d'autres textes qui ne partagent avec eux ni le même degré de stylisation ni la même marque d'imitation ou d'influence des œuvres de la seconde sophistique[37]. Tous ces textes avaient pour les Byzantins des traits communs suffisants pour qu'ils soient qualifiés du terme générique de *Διήγησις/narration*.

---

[30] *Drosilla et Chariclès* de Nicétas Eugénianos (ed. F. Conca, Nicetas Eugenianus De Drosillae et Chariclis amoribus. Amsterdam 1990); *Hysminé et Hysminias* de Eustathios Makrembolitès (ed. M. Marcovich, Eustathius Makrembolites De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI. Munich–Leipzig 2001); *Aristandros et Kallithéa* de Constantin Manassès (ed. O. Mazal, Der Roman des Konstantinos Manasses. Überlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente [*WBS* IV]. Vienne 1967; E. Tsolakes, Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τοῦ μυθιστορήματός του „Τὰ κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν". Thessalonique 1967); *Rodanthè et Dosiklès* de Théodore Prodrome (ed. M. Marcovich, Theodori Prodromi De Rhodanthes et Dosiclis amoribus libri IX. Stuttgart 1992); voir aussi Il romanzo bizantino del XII secolo (ed. F. Conca). Turin 1994, qui a édité l'ensemble des romans de la période comnène.

[31] Pour la version E, Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτης καὶ τὸ ᾆσμα τοῦ Ἀρμούρη. *Op.cit.* Pour la version G, Jeffreys, Digenis Akritas, *Op.cit.* Sur les versions E, G, Z voir Digenes Akrites: synoptische Ausgabe der ältesten Versionen, ed. E. Trapp (*WBS* VIII). Vienne 1971.

[32] *Callimaque et Chrysorrhoé* (ed. M. Pichard, Le Roman de Callimaque et Chrysorrhoé. Paris 1956); *Belthandros et Chrysantza* (ed. E. Kriaras, Βυζαντινὰ ἱπποτικὰ μυθιστορήματα. Athènes 1959); *Libistros et Rhodamné*, version a (ed. P. Agapitos, Ἀφήγησις Λιβίστρου καὶ Ροδάμνης: Κριτική έκδοση της διασκευής A, sous presse); *Phlorios et Patziaphlora* (Floire et Blancheflor) (ed. Kriaras, *op.cit.*); *Imperios et Margarona* (ed. Kriaras, ibidem). Pour les romans de la période des Paléologues voir aussi l'édition de C. Cupane, Romanzi cavallereschi bizantini. Turin 1995.

[33] O. Smith, The Byzantine Achilleid. The Naples Version, édition posthume par P. Agapitos – K. Hult (*WBS* XXI). Vienne 1999, avec en appendice la version d'Oxford.

[34] W. Wagner, Trois Poèmes Grecs du Moyen-Age. Berlin 1881.

[35] W. F. Bakker – A.F. Van Gemert, Ἱστορία τοῦ Βελισαρίου. Athènes 1988.

[36] L. Norgaard – O. Smith, A Byzantine Iliad. The text of Par. Suppl. Gr. 926. Copenhagen 1975.

[37] Nilsson, Erotic Pathos. *Op.cit.*, 19 sq. a noté que la relation entre Achille Tatius et les romans de la période d'avant la deuxième sophistique est analogue à celle entre Makrembolitès et Tatius, c'est-à-dire, empreinte de certains éléments réutilisés dans un contexte nouveau et de liens intertextuels avec d'autres genres littéraires.

Dans cette perspective et après un examen, certes non exhaustif, de l'ensemble de ces œuvres, nous pouvons constater que les Byzantins ont invoqué presque tous les genres littéraires, antiques et contemporains[38], de l'épopée à l'historiographie, des exercices de rhétorique à la comédie nouvelle, comme si le «roman» était né de la désagrégation de toutes les pratiques poétiques et rhétoriques codifiées. Comme si le «roman» avait utilisé et refondu dans sa structure quasiment tous les genres de la littérature!

Toutes les œuvres que nous avons évoquées plus haut partagent un élément structurel de base: la narration, soit de l'histoire d'une vie, soit d'un moment de cette vie. Certes d'une manière différente, mais ils la relatent parce qu'elle a eu quelque chose de mémorable, dans son ensemble ou juste en partie, et qu'elle a eu surtout quelque chose de merveilleux qui la rapproche du mythe.

Il s'agit bien de la narration de l'histoire d'une vie, partielle ou non, d'une vie imaginée ou même inspirée de la réalité historique ou contemporaine de l'auteur avec laquelle elle entretient des liens très lâches, adressée à un public averti, voire prévenu, en quête plutôt d'une lecture plus légère, peut-être moralisante mais surtout divertissante[39], au sens étymologique

[38] Nous pourrions observer le même processus constaté par E. Rohde concernant le roman hellénistique, E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer. Wiesbaden 1867. Selon lui, la naissance du roman aurait été déterminée par la fusion de l'élégie érotique alexandrine et des récits d'aventures de voyage. Pourtant, chez les Byzantins ce processus de fusion/mixtion ne constitue pas une particularité propre du roman mais, au revanche, concernait toute la production littéraire. Sur cette question voir Mullett, The Madness of Genre. *Op.cit.*; P. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 (1998) 119–146.

[39] Agapitos – Smith, The Study of Medieval Greek Romance. *Op.cit.*, 22, ont émis des objections sur l'utilisation du terme «divertissante», dont la paternité est attribué selon les auteurs à H.-G. Beck. Pourtant, tout en reconnaissant, comme eux, le besoin d'une étude plus approfondie sur «the literary public in Byzantium», id., note 36, nous utilisons ce terme parce que nous croyons que dans ce type de récit, le lecteur byzantin n'y cherchait pas le même effet (p.ex. moralisant ou édifiant) qu'il aurait trouvé plus facilement, parce que plus directe et explicite, dans un autre type de récit (comme p.ex. une vie de saint, un discours rhétorique ou une historiographie). Nous ne contestons pas le côté «divertissant» que la lecture de ces types de texte peut provoquer mais nous tenons que le *pacte* littéraire entre l'auteur et le lecteur dans le cas de l'hagiographie, de la rhétorique ou de l'historiographie est d'une nature tout autre que dans le cas de *récit de vie* que nous venons d'évoquer. Sur la question de la perception ou de la lecture allégorique des romans, les témoignages de Photios, Bibliothèque 73.50a6, 87.66a14, 94.73b35 et 166.109a6 (ed. R. Henry, Photius Bibliothèque. Paris 1951–1991), de Psellos (ed. A. R. Dyck, The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius [*BV* 16]. Vienne 1986), de Manuel Philès (E. Martini, A proposito

du terme. Il s'agit donc de raconter une histoire «réelle» mais pas vraie. L'historiographie raconte une histoire que l'auteur autant que le récepteur (auditeur ou lecteur) croient réelle et dont les faits, ainsi que les personnes mentionnées, sont perçus comme étant vrais. Le roman, de son côté, raconte lui aussi une histoire mais le pacte avec le récepteur/auditeur étant d'une toute autre nature, l'histoire racontée n'a plus besoin d'être vraie mais il lui suffit d'être conforme à la vérité[40].

Une histoire du type *in eo tempore*. Une histoire qui, sous le prétexte du *hic et nunc*, se réfère à un ailleurs et à ces temps-là tout aussi indéterminables que ses héros: tout en évoluant à travers un espace ou même un temps quelque part familier, tout en utilisant un vocabulaire se référant à des *realia*[41], tout en se conformant plus ou moins aux normes de la société, ces héros sont néanmoins dépourvus d'une entité au sens existentiel du terme, étant donné que la littérature[42] constitue leur seule réalité, et se transforment en figures «mythiques»[43].

---

d'una poesia inedita di Manuele File. *Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, ser. II/29. Milan 1898,460–465), se révèlent d'une valeur inestimable étant donné qu'ils sont les seuls que nous possédions de la période. Nous pouvons aussi extraire quelques renseignements indirects sur la diffusion des romans par le contenu des bibliothèques comme p. ex. celle de Eustathios Boilas, voir S. Vryonis, The will of a provincial magnate: Eustathios Boilas (1059). *DOP* 11 (1957) 263–277. Sur cette question voir P. Odorico, La circulation des livres en Italie du Sud xe–xiie siècles. Une originalité?, in: L'Ellenismo Italiota dal vii al xii secolo. Alla memoria di Nikos Panayotakis (*Istituto di Ricerche Bizantine. Convegno Internazionale* 8). Athènes 2001; Beck, Marginalia on the Byzantine Novel. *Op.cit.*, 59–65; Agapitos, Narrative, Rhetoric and 'Drama' Rediscovered: Scholars and Poets in Byzantium interpret Heliodorus. *Op.cit.*, ici 133–137.

[40] Cf. note 28. Voir aussi B. E. Perry, The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins. Berkeley – Los Angeles 1967, 10: «… historiography cannot become romance without passing through zero, that is, through the negation of its own *raison d'être*, that which defines it as historiography».

[41] R. Barthes, dans son fameux article «L'effet de réel». *Communications* 11 (1968), repris dans R. Barthes – L. Bersani – P. Hamon – M. Riffaterre – I. Watt, Littérature et réalité. Paris 1981, 81–90, montre bien qu'un certain nombre d'éléments présents dans le texte réaliste ne dénotent en rien le réel, mais qu'ils sont là pour connoter le réalisme, pour susciter un effet de réel et produire chez le lecteur l'illusion réaliste ou référentielle. Voir aussi H. Hunger, Un roman byzantin et son atmosphère: Callimaque et Chrysorrhoé. *TM* 3 (1968) 405–22.

[42] Dans le cadre de cette discussion, le terme *littérature* se réfère à la littérature tant orale qu'écrite. Sur la question de la littérature orale voir R. Beaton, Orality and the Reception of Late Byzantine Vernacular Literature. *BMGS* 14 (1990) 174–184.

[43] Pour une analyse plus approfondie de la fonction du mythe voir entre autres, R. Trousson, Servitude du créateur en face du mythe. *Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises* 20 (1968) 85–98; A. J. Greimas, Eléments pour une théorie de l'inter-

Ainsi, de grandes figures de l'histoire et même de la tradition byzantine ont atteint, par leur fortune et leur portée significative, la valeur de mythe littéraire, depuis bien longtemps dépouillée de son contenu historique d'origine. Elles sont la représentation symbolique d'une situation humaine exemplaire, d'un cas particulier haussé à la proportion universelle afin de pouvoir répondre aux besoins et aux espérances de la société qui a vu naître ces figures. A la linéarité historique, alors, succède la vision kaléidoscopique du mythe[44].

Donner vie à un personnage de roman, c'est d'abord lui fournir une épaisseur par les moyens qui sont ceux de la littérature, c'est-à-dire moins la psychologie ou l'histoire que la littérature elle-même. Le nom[45] est alors une donnée essentielle, qu'il soit intertextuel, comme Alexandre ou Achille, ou qu'il élabore autour de lui un faisceau de traits distinctifs nouveaux comme Digénis Akritas, Hysminias ou Dosiclès. Inscrire des noms ou des caractères qui renvoient explicitement à la littérature antérieure, c'est à la fois attester la présence d'un personnage existant, pourvu d'attributs connus et imposer un système de références autonomes.

La constitution d'un espace-temps spécifique au récit exige la mise en place de certains éléments susceptibles d'entraîner la reconnaissance du lecteur. Cette mise en place se réalise le plus souvent à l'aide d'un montage entre données descriptives et données livresques. Si l'évocation de la réa-

---

prétation du récit mythique. *Communications* 8 (1966) 29; P. Albouy, Mythes et mythologies dans la littérature française. Paris 1969, 293; D. Anzieu, Freud et la mythologie. *Incidences de la Psychanalyse* I (1970) 124.

[44] B. D. MacQueen, Myth, Rhetoric and Fiction, A reading of Longus's Daphnis and Chloe. Lincoln and London 1990, xi: «This concession, which amounts to some sort of tacit agreement between the author and the reader that the incidents and characters about to be described are not real, allows the novelist to aim at another kind of truth, of a sort that can never, or with difficulty, be reached through the discursive representation of reality.»

[45] Sur les noms propres M. de Certeau (L'écriture de l'histoire. Paris 1975, 309) note: «De toute façon, la dénomination pose un lien en même temps qu'un lieu. Elle fonctionne à la fois comme *participation à un système* et comme *accès au symbolique*»; voir aussi C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage. Paris 1962, 245: «les noms propres sont toujours significatifs de l'appartenance à une classe actuelle ou virtuelle qui peut être seulement celle de celui qu'on nomme ou celle de celui qui nomme» et p. 285–286: «le nom propre demeure toujours du côté de la signification». Pour un point de vue contraire voir A. H. Gardiner, The Theory of Proper Names. A controversial Essay. Londres [2]1954, qui soutenait l'insignifiance des noms propres et opposait *désignation* à *signification*. Cf. aussi J. R. Searle, Proper Names, in: J. F. Rosenberg – C. Travis, Readings in the Philosophy of Language. Prentice-Hall 1971, 212–218.

lité byzantine est aussi forte dans ces récits, c'est qu'on y reconnaît plusieurs espaces et plusieurs temps.

Les héros de ce genre ou mixtion littéraire, comme par exemple Digénis Akritas, partagent avec les autres héros de ce type de récit, Alexandre, Achille, Bélisaire mais aussi Hysminias, Dosiclès, Libistros ou Callimaque, des caractéristiques communes; lesquelles sont, avant tout, des caractéristiques structurelles de la catégorie dont ils font partie[46]. L'ensemble des propriétés structurelles communes à tous ces récits constitue un modèle narratif reconnaissable par les Byzantins, et ce modèle doit rendre compte à la fois du récit considéré comme unité discursive transphrastique et de la structure du contenu qui est manifesté au moyen de cette narration[47]. Ces caractéristiques se construisent chaque fois différemment afin de former un récit qui répond à ses propres prérogatives et qui véhicule son propre sens[48].

Quelles sont ces caractéristiques? Le récit se construit autour d'une histoire de vie d'un héros qui est porteur d'un destin singulier et extraordinaire, qu'il doit réaliser et confirmer à travers une suite d'épreuves. Ce destin pourrait être de conquérir le monde, de se marier avec sa bien-aimée, ou tout simplement de prouver qu'il est un héros.

Ainsi, tous sont des héros dont la vie et la prouesse conditionnent toute l'histoire du récit, qui d'ailleurs se structure uniquement autour d'eux, autour de leurs exploits, de leurs amours ou des deux. Ils doivent être jeunes, beaux et surtout courageux pour pouvoir endurer les mille péripéties qu'ils affrontent. Parce que le thème de base de toutes ces *narrations*, n'est que le combat du héros contre le temps et l'espace afin de réaliser son propre désir, voire pour se réaliser, se confirmer en tant que héros.

Or, nonobstant leurs éléments structuraux communs, toutes ces figures ne sont ni similaires ni identiques.

---

[46] Ces héros partagent aussi quelques-unes de ces caractéristiques avec d'autres figures de la production littéraire byzantine, comme celles des saints. La différence, pourtant, est que les saints sont des figures qui appartiennent à la sphère du sacré, et en conséquence, ils se trouvent investis d'un credo qui leur apporte aussitôt une réalité indiscutable dépassant largement le cadre de la littérature.

[47] Greimas, Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique. *Op.cit.*, 35.

[48] Anzieu, Freud et la mythologie. *Op.cit.*, 124: «un mythe est un récit composé par un enchaînement de phrases fondamentales distinctes; ces mythèmes ou éléments mythiques de base sont communs à plusieurs mythes, un mythe particulier se caractérise par le choix des mythèmes et par la façon de les organiser.»

A ce stade, nous pourrions essayer une première distinction de ce type de récit en deux sous-catégories[49]:

a. Le premier type est le «*récit de vie partielle*». Il s'agit d'un récit à deux protagonistes[50], quoique la figure du héros soit effectivement plus présente et même plus pesante que celle de l'héroïne[51]. Il s'agit d'un récit à «thème de situation», où la narration absorbe les héros qui se définissent comme tels par rapport à un ensemble en soi immuable sur le plan des circonstances. La signification du thème est conditionnée par un nœud de données caractérisant; les personnages n'existent, dans leur portée symbolique, que par cet ensemble dont ils sont une fonction. L'amour du héros pour l'héroïne constitue le motif, voire le mobile par excellence du thème à un tel degré qu'il absorbe leurs traits différentiels, et les héros, réduits à des figures interchangeables avec les figures des autres récits du même type, se voient dépendre exclusivement du destin de cet amour.

b. Le second type est celui du «*récit de vie intégrale*» d'un seul protagoniste qui dépasse la situation, la fait contingente ou la crée. C'est un récit

---

[49] R. Beaton, Epic and romance in the twelfth century, in: Originality in Byzantine Literature (ed. A. R. Littlewood). *Op.cit.*, 84, a proposé une distinction entre récits à un seul héros qui constitueraient le récit épique et récits à deux héros qui constitueraient le récit romanesque. Nous ne partageons pas cette catégorisation, parce que pour nous l'existence même de l'épopée à Byzance est incertaine et problématique et que de plus tous ces textes partagent un très grand nombre d'éléments structuraux qui nous incitent à les considérer comme faisant parti d'une même catégorie. A l'instar de R. Beaton, C. Cupane, Roman. VII. Byzantinische Literatur. *LexMA* VII 988–990. Munich 1996, propose une distinction entre romans originaux et adaptations des romans occidentaux. Moennig, The late-Byzantine Romance: problems of defining a genre, *op.cit.*, propose une catégorisation selon deux critères: celui du temps, voire le temps de l'aventure ou le temps biographique, et conséquemment celui du développement du thème de l'amour ou du thème de l'histoire. Nous objectons à cette catégorisation de ne pas prendre en considération le pacte qui détermine tant l'intention signifiante de l'auteur que l'attente du public ni, par conséquent, le fait que la narration n'utilise le thème de l'histoire que comme thème adjuvant, un arrière-plan, afin de déployer le récit porteur d'un sens qui n'est nullement historiographique. *Bélisaire,* en constitue à nos yeux l'exemple le plus significatif. Sur cette question, voir aussi MacQueen, *op.cit.*, 138–160.

[50] Parfois, nous trouvons un deuxième couple dont le récit «secondaire» est inséré dans le récit «principal», et que G. Genette nomme «récit métadiégétique». Mais ce récit n'a qu'une fonction «adjuvante» et n'acquiert jamais l'importance ou le développement du récit principal.

[51] Les deux protagonistes bien qu'ils soient héros au même titre, ont un rôle dans le récit différencié afin de mieux s'adapter aux exigences sociales des récepteurs. Ainsi par exemple le héros est plus présent et actif que l'héroïne qui tient un rôle plus passif comme c'est le cas, par exemple, dans *Rodanthè et Dosiclès* où c'est par l'intermédiaire du héros que nous apprenons l'histoire de la fille.

à «thème de héros». Sa polyvalence et son autonomie le mettent à l'abri d'une *fixité*. Elles lui assurent non seulement une complète indépendance, mais aussi et surtout un sens symbolique. Celui-ci est résumé dans le héros, quelles que soient son action et les circonstances dans lesquelles la fantaisie du poète choisira de le faire évoluer. Dans ce récit, on rencontre aussi le motif de l'amour pour une femme qui, loin de constituer le motif principal, est confiné à un rôle adjuvant. La femme, dès lors, se voit reléguée à un rôle secondaire par rapport au héros. D'ailleurs, nous ignorons la plupart des fois jusqu'au nom de la femme.

Ainsi, d'un côté nous percevons des héros tels Hysminé et Hysminias, Drosilla et Chariclès, Libistros et Rhodamné ou Callimaque et Chrysorrhoé. Ces héros forment la sous-catégorie «récit de vie partielle» dont nous suivons le récit d'un fragment de leur vie et plus précisément, juste le récit de leur amour. Ils sont déjà nés quand la narration commence et rien ne nous est raconté sur leur mort. Ce qui déclenche la narration, c'est le fait qu'ils tombent amoureux[52]. Le temps et l'espace à travers lesquels ils défilent se trouvent eux aussi fragmentés, étant donné que ce qui intéresse la narration n'est ni l'avant ni l'après de cette histoire ni le lieu où elle se déroule mais la *situation*. Le personnage ne se définit comme symbolique et représentatif que par la *situation*. Ainsi, tout commence quelque part, à un certain moment: lors d'un voyage pendant les fêtes religieuses *Diasia* pour Hysminé et Hysminias; alors que les pirates attaquent l'île de Rhodes et emprisonnent Dosiclès et Rodanthé; pendant une invasion des Barbares en Thrace dans le cas de Drosilla et Chariclès; dans un pays où vivait un roi qui avait trois enfants… pour Callimaque et Chrysorrhoé. C'est dans ce fragment spatio-temporel que se développera tout le récit, que la situation sera déployée à travers leurs aventures extraordinaires, la rencontre, l'enlèvement, l'obstacle à leur amour, l'esclavage, vers un dénouement heureux: la réunion et le mariage. C'est le récit d'un fragment d'une vie fictive, et les liens qu'il entretient avec la réalité sont vagues. Ce qui importe, dans ce genre de narration, n'est pas son ancrage dans la réalité mais le thème développé par la narration.

De l'autre côté, nous trouvons des héros tels Digénis Akritas, Alexandre, Achille ou Bélisaire. Des héros qui partagent de surcroît un arrière-plan

[52] Bien que l'histoire commence, dans le cas de *Callimaque et Chrysorrhoé*, avant que les deux héros tombent amoureux, pourtant, l'amour reste toujours le moteur de la narration. Ainsi, jusqu'au v. 450, où le héros rencontre pour la première fois la fille, la narration nous présente les raisons qui ont amené notre héros à s'aventurer jusqu'au Château du dragon: son père, le roi, a décidé de choisir comme héritier celui qui accomplira le plus grand exploit.

historique réel ou au moins d'apparence historique. Pourtant, une fois en situation de récit, cet arrière-plan se dissout, et les indices du temps ou de l'espace, de même que toute empreinte d'une époque, deviennent flottants et indécis. Subséquemment, le thème du héros, très tôt séparé d'un contexte fixe, d'un cadre défini, acquiert spontanément une polyvalence et une multiplicité de significations. Ainsi nous suivons le *récit de vie* de ces héros depuis leur naissance jusqu'à leur mort à travers leurs combats, leurs amours, leurs destins, mais chacun d'entre eux se voit investi d'un sens différent. Le langage réel du texte renvoie toujours à un autre langage, langage virtuel, à l'horizon de la figure, qui envisage le lecteur-interprète.

Digénis Akritas est un héros qui évolue dans un espace et un temps imprégnés d'indications historiques qui, toutefois, restent imprécises et indéterminées. De ce fait, nous ne pouvons le situer dans la réalité historique de Byzance, bien que nous puissions le situer dans une réalité byzantine qui est la réalité imaginaire et abstraite appréhendée par les Byzantins eux-mêmes, voire la projection de la réalité sur le plan littéraire. Dans cette perspective, l'on rencontre dans la généalogie de Digénis Akritas des noms de familles aristocratiques précis, comme celui des Doukas[53] ou imprécis comme celui des Kirmagistroi[54] ou encore des noms arabes comme Mourstasit[55] ou Mousour[56]. Pourtant, ces noms, plus qu'à des familles ou à des personnalités réelles, renvoient surtout à une généalogie crédible en rapport avec les connaissances et les attentes des récepteurs. Digénis Akritas rencontre des adversaires réels, avec une entité historique réelle, tels les Apélates, ou des adversaires imaginaires, tels Maximô ou le dragon: ce qui importe n'est pas l'adversaire en lui-même, mais ce qu'il représente dans l'imaginaire de la société byzantine.

Alexandre évolue dans un espace qui est plus mythique que réel et dans un temps qui est dilaté par l'incorporation dans le récit des événements historiques mais aussi des anachronismes et des affabulations[57]. Le nom des

---

[53] E 137 (Alexiou). G 1.267; 4.43; 4.59; 4.325; 6.14; 6.414 (Jeffreys).

[54] E 138 (Alexiou).

[55] E 261 (Alexiou).

[56] E.723. G 5.168; 5.203; 5.215; 5.261 (Alexiou).

[57] Pour une étude approfondie du Roman d'Alexandre voir C. Jouanno, Naissance et métamorphose du Roman d'Alexandre. Paris 2002. Plus précisément , sur l'utilisation du temps historique par le roman voir le ch. III, «Le *Roman* et la tradition historique», p.128–189, où l'auteur note, p. 144: «La réalité historique apparaît donc dans le *Roman* à travers un prisme déformant: on peut y reconnaître maints épisodes authentiques de la geste d'Alexandre, mais désordonnés à l'intérieur d'une configuration nouvelle» pour continuer p.153: «quoiqu'elles contribuent au processus de mythification, les diverses altérations que l'auteur du *Roman* fait subir à l'histoire d'Alexandre tiennent sans

pays qu'il conquiert, quand ils ont existé historiquement, est investi d'une aura irréelle qui ne laisse aucune trace de leur réalité socio-politique, comme cette Egypte tant pharaonique qu'hellénistique et magique. Dans le cas contraire, il s'agit de pays mythiques, comme celui des Amazones ou le pays des Cynocéphales, ou quasi-mythiques, comme celui de l'Inde qui marque les limites lointaines de l'œcoumène, de l'univers[58]. Mais c'est exactement ce détachement de la réalité historique qui lui confère sa caractéristique principale: c'est un héros avant tout conditionné par son destin historique qu'il doit prouver encore une fois en le transférant dans la réalité byzantine[59] et c'est dans ce sens qu'il réalise tous ses combats légendaires afin de conquérir le monde et de prouver qu'il mérite bien ce que le destin lui a réservé.

Achille évolue lui aussi dans un espace-temps non déterminé, le seul indice étant que son père, un des rois grecs, était le roi des Myrmidons[60]. Ses liens avec la réalité byzantine ou même avec le texte homérique restent aussi lâches que ceux des autres héros que nous venons d'évoquer, et dépendent surtout des noms mentionnés par le récit et un vocabulaire qui renvoie à des *realia* (p.ex., μαῦρο[61], μεῖραξ[62], τουβίον[63] etc.) Ses combats et

---

doute dans une large part à l'incertitude de ses connaissances… d'ailleurs peu surprenantes dans une œuvre qui repose tout entière sur un anachronisme…» Pourtant, selon nous, «les diverses altérations que l'auteur du *Roman* fait subir à l'histoire d'Alexandre» sont moins dues «à l'incertitude de ses connaissances» qu'à son intention signifiante, laquelle est de composer non pas un récit historique de la vie d'Alexandre mais un récit qui transgresse précisément l'histoire pour viser Alexandre le symbole, conformément au pacte conclu entre l'auteur et ses récepteurs et dans le respect de ces clauses. Cf. infra p. 227. et aussi note 66.

[58] L'intérêt de s'interroger sur les sens de cette géographie pour les Byzantins n'est pas niable. Etait-elle tellement mythique pour eux? Tous ces noms de pays, de villes, de contrées que traversent les héros, reviennent fréquemment dans les œuvres de géographie, les romans, l'histoire ou les vies de saints. Sur la question de la géographie voir, P. Odorico, L'uomo nuovo di Cosma Indicopleuste e di Giovanni Malalas. *BSl* LVI (1995) 305–315.

[59] Concernant l'importance d'Alexandre pour la société byzantine, voir la thèse de N.S. Trahoulia, A study of Alexander the Great as an Imperial Paradigm in Byzantine Art and Literature (Department of Fine Arts, Harvard University). Cambridge, Massachusetts 1997.

[60] La remarque de Smith, The Byzantine Achilleid, The Naples Version. *Op.cit.*, 83: «In Byzantium the word Myrmidons was used about Bulgarians; at least this is the only meaning of the word outside Homeric contexts» est très intéressante, mettant exactement l'accent sur l'utilisation des termes par les Byzantins en tant que *signes* à *signifié flottant*.

[61] N134, 377 (Smith).

[62] N108 (Smith).

[63] N1199 (Smith).

ses aventures menés contre des adversaires anonymes l'affirment en tant que Héros mais c'est surtout en combattant l'Eros éprouvé envers et de par la femme qu'il confirme sa position.

Bélisaire se voit lui aussi évoluer dans cet amalgame spatio-temporel qui fait de Justinien et des Paléologues des contemporains et introduit une guerre contre l'Angleterre pour évoquer celle contre les Vandales. La réalité historique de Bélisaire perd de son importance pour qu'il puisse devenir ce héros qui a su protéger l'Empire contre ses ennemis et qui, en même temps, a su réaliser son destin et se confirmer en tant que héros exceptionnel.

Ces héros forment la deuxième sous-catégorie «récit de vie intégrale», voire récit biographique. C'est le récit d'une vie qui se veut réelle et authentique mais qui se trouve privée de ses attributs qui la liaient autrefois à la réalité historique. Les péripéties aventureuses n'ont aucun lien matériel avec les particularités des pays qui y figurent, avec leur structure sociopolitique, leur culture, leur histoire. Aucun de ces caractères particuliers n'y entre en qualité d'élément déterminant. Ce qui importe, dans ce genre de narration, n'est pas son ancrage dans la réalité, mais le développement narratif de la figure littéraire du héros qui se trouve seul porteur du sens de la narration. Il serait intéressant de noter pourtant que le récit de Bélisaire côtoie dangereusement les récits de vie partielle. D'un côté, il est un héros seul qui évolue dans l'espace et le temps à la manière des autres héros de la catégorie du *récit de vie intégrale*. De l'autre côté, derrière cette évolution, il y a un motif concret, une cause principale, l'envie qui, à l'instar de l'Eros de la catégorie de *récit de vie partielle,* constitue le mobile de la narration. Cependant, le thème de l'Eros n'entre pas dans le déploiement du récit et l'œuvre ne s'achève pas sur un mariage heureux mais, bien au contraire, par un aveuglement malheureux équivalant à la mort politique et sociale du héros. De surcroît, la différence la plus frappante entre ce récit et ceux de la catégorie *de vie partielle* est que Bélisaire constitue un récit à un seul protagoniste qui ne peut pas être remplacé par un autre héros. L'histoire narrée appartient à Bélisaire et à lui seul, non seulement en raison de son ancrage historique réel mais aussi et surtout en raison de sa récupération par l'imaginaire byzantin[64].

---

[64] Nous pourrions aussi mentionner le poème Περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας (ed. S. Lampros, Περὶ δυστυχίας καὶ εὐτυχίας [*Collection des romans grecs*]. Paris 1880), poème moralisant selon H.-G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. Munich 1971, 147. Il s'agit d'un récit à un seul protagoniste où le thème de l'Eros n'apparaît pas. Pourtant, en raison du fait que le récit ne relate qu'une partie seulement de la vie du héros dont nous ignorons le nom et qui reste une figure interchangeable sans aucune attache his-

Les deux types de récit concernent toujours un *récit de vie* qui ne se fixe pas dans une réalité historique donnée, mais qui entretient avec elle des liens flottants. Ces liens permettent, occasionnellement, à ce *récit de vie* de puiser une référence l'accréditant auprès de ses destinataires/récepteurs tout en lui laissant la possibilité de mieux s'adapter à leurs attentes. Pourtant, au-delà de leur degré de fiction ou de stylisation, ces récits se déroulent autour d'un personnage central, dans un récit du deuxième type ou de deux personnages, dans un récit du premier type, d'après le/lesquels le récit est nommé.

Or, afin que cette transposition narrative se matérialise, pour une partie de ces personnages au moins et notamment ceux dotés d'un arrière-plan historique réel, elle a largement recours aux éléments légendaires et mythiques (depuis partie intégrante de leur histoire de par la tradition orale ou écrite de l'imaginaire byzantin), et aux éléments véhiculés par d'autres types de récit comme l'historiographie, les vies des saints ou le roman hellénistique.

Ainsi, à travers ce jeu d'intertextualité[65], les indications historiques deviennent abstraites, le chrono-tope[66] se dilate pour pouvoir contenir les

torique spécifique ou générique identifiante, nous considérons qu'il pourrait faire partie des récits de vie partielle, bien que son caractère demeure par excellence didactique.

La Narration de Troie, op.cit, constitue, elle aussi, un cas particulier. Non seulement Pâris tombe amoureux d'une jeune femme dont le nom nous est connu (Hélène), mais en outre la jeune femme remplit un rôle catalyseur pour le déploiement de l'histoire. Ainsi, le thème de l'Eros se voit doté d'une importance capitale pour le déploiement du récit. Parallèlement, à partir du v.763, (quand le couple Pâris- Hélène va quitter le château pour arriver finalement à Troie) la guerre de Troie éclate et avec elle c'est un deuxième héros qui apparaît, le vrai héros homérique de la guerre, Achille. Ce dernier va suppléer la figure de Pâris de sorte que le récit ne s'achève pas avec la mort de Pâris mais sur une lamentation concernant Achille et la gloire éphémère. Pourtant, nous considérons que la Narration de Troie constitue un récit de vie intégrale, vu qu'elle relate le récit de vie de Pâris de sa naissance jusqu'à sa mort, que le couple Pâris-Hélène, certes important, ne constitue qu'une étape de cette vie et qu'Achille incarne la figure du héros adversaire et par conséquent il ne remplit pas le même rôle que remplissait le deuxième protagoniste du récit de vie partielle. De surcroît, Pâris, ne serait-ce que par la tradition homérique, ne constitue pas une figure interchangeable.

[65] S. MacAlister, Byzantine 12thc. Romances: a Relative Chronology. *BMGS* 15 (1995) 175–210, ici 181: «it is suggested here, that the romances revival manipulated diverse sources: scientific theory, spirituality, imperial description, tragedy and epic -not to mention but a few- to make their own statements which they directed their contemporary audience's subjective belief system»

[66] M. Bakhtine, Esthétique et théorie du roman (en russe). Moscou 1975, nous utilisons la traduction française par D. Olivier, Paris 1978, ici 237 sq.

nouveaux éléments introduits par le narrateur[67] qui, opérant en relation avec son *intention significative*[68], voire le sens qu'il veut faire véhiculer par le récit, crée un mythe littéraire qui dépasse amplement le cadre du récit narratif. D'ailleurs, selon R. Barthes, «le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont il le profère.»

Nous pourrions aussi ajouter que tout héros tend avec le temps à se détacher de la situation, au fur et à mesure qu'il s'installe plus profondément dans la conscience culturelle et se fait valoir comme caractère ou même comme incarnation type d'une idée. Quand on parle de Digénis Akritas, d'Alexandre ou d'Achille il est nécessaire de distinguer et de ne pas confondre la figure du protagoniste d'un récit, le héros littéraire, avec la figure proprement historique qui, peut-être, se trouve à son origine[69].

En ce qui concerne le *«récit de vie intégrale»*, on aurait pu croire que les choses sont un peu plus compliquées. Le seul choix d'un personnage, d'un nom, d'un fait emprunté au domaine de l'histoire, entraîne automatiquement le créateur à renoncer à l'infini des possibilités qui sont le propre des sujets d'imagination pure, étant donné que leur réalité historique a précédé leur réalité littéraire.

Un double mouvement simultané se déclenche alors, l'un tendant vers sa déshistoricisation et l'autre vers sa mythification, à l'aide d'une suite de signes dilatés, afin que le récit puisse acquérir une nouvelle réalité qui n'est plus historique mais littéraire, formée et puisée en première instance par l'imaginaire, populaire ou littéraire[70].

---

[67] Dans ce sens on a pu dire que «la prestation individuelle du poète en face de la force de la tradition apparaît d'abord dans le choix du thème et ensuite dans son traitement particulier par la modification, l'élection et le nouvel agencement des motifs» (E. Frenzel, Stoff-, Motiv- und Symbolforschung. Berlin 1966, 51).

[68] M. Merleau-Ponty, Sur la phénoménologie du langage, in: Eloge de la philosophie. Paris 1963, 97.

[69] Cette distinction déterminante, pourtant, n'a pas été opérante dans le cas de nombreuses études comme celle de H. Grégoire, Michel III et Basile le Macédonien. *Byz* 5 (1929) 328–340, 329: «L'auteur de Digénis enregistre-t-il les souvenirs du peuple ou bien puise-t-il dans des chroniques ses digressions historiques?»; du même, Le tombeau et la date de Digénis Akritas. *Byz* 6 (1931) 481–508 et Autour de Digénis Akritas. Les cantilènes et la date de la recension d'Andros -Trébizonde. *Byz* 7 (1932) 287–302, et Notes Complémentaires, ibid., p.317–320;

[70] Entre l'imaginaire populaire et la littérature, il y a l'auteur. Etant donné que cet imaginaire se trouve en interaction obligatoire avec la littérature produite par le même contexte social que lui et vice versa, nous ne pouvons concevoir l'imaginaire populaire en tant qu'entité pure, sans aucune influence venant de son contexte socioculturel. Dans cette perspective, la littérature se voit influencée par cet imaginaire, ne serait-ce que parce qu'elle n'en constitue finalement que l'expression stylisée et élaborée de celui-ci. Cette relation interactive est particulièrement visible dans le cas de *Digénis Akritas*.

De cette façon pourtant, le récit s'ouvre à cette réalité imaginaire connue par les récepteurs du récit. L'auteur a ainsi face à lui un public prévenu, prêt à la comparaison avec une sorte d'archétype culturel. Cette ouverture s'effectue alors à l'aide des motifs, sorte de toile de fond sur lequel la narration commence à broder son histoire. Le motif, élément non littéraire mais délimitant quelques situations fondamentales, est matière de la littérature. Il désigne une situation de base, impersonnelle, dont les acteurs n'ont pas encore été individualisés. C'est pour cette raison que les motifs sont indépendants du type de récit et qu'ils peuvent s'adapter à l'un ou à l'autre selon des modalités différentes. Ainsi, par exemple, le motif des amours contrariés embrassera à la fois le thème de Leucippé et Clitophon ou celui de Digénis et sa bien aimée: il sera encore une fois une idée générale extra-littéraire mais dont les fixations, de toute évidence, relèvent immédiatement de la littérature. Nous avons affaire à des situations déjà délimitées dans leurs lignes essentielles mais qui restent à l'état de notions générales.

Une étude plus détaillée aurait été fort utile, mais dans le cadre de la présente recherche, nous voudrions nous limiter à l'examen de deux motifs, celui de *la jeune femme* et celui du *combat* et de leur développement dans le récit de Digénis Akritas (véhiculé par les versions **G** et **E**), d'Alexandre, d'Achille, et de Bélisaire en ne faisant que quelques références aux figures de l'autre type de récit. Le choix de ces deux motifs est dicté tant par le rôle important qu'ils jouent dans le développement du récit que par leur relation intrinsèque.

Le motif de *la jeune femme*, l'amour du héros pour la jeune femme, est perçu soit comme la raison de ses péripéties (c'est le cas des *récits de vie partielle*) soit comme l'un de ses exploits afin de se confirmer comme héros (dans le cas des *récits de vie intégrale*). Ainsi, soit la jeune femme déclenche le récit des péripéties qui arrivent au héros, soit elle fait partie constituante des péripéties qui lui arrivent. Le motif de *combat*, proliférant dans ces récits, pourrait être divisé en une suite de motifs secondaires plus spécifiques comme le *«combat contre des monstres»*, *«combat contre l'Eros»*, *«combat contre le destin»* ou le *«combat contre des ennemis»*. Dans tous les cas, pourtant, son rôle est essentiel et par excellence *«adjuvant»* pour la réalisation de l'image héroïque du protagoniste. Image qui diverge toutefois énormément selon le héros et selon le récit, voire plus précisément selon le but recherché par le récit.

Pour *Digénis Akritas*, le motif de la jeune femme est d'une importance particulière et constitue l'une des épreuves d'initiation qu'il doit mener à terme, afin de se confirmer comme héros: il doit enlever sa femme et par la

suite la protéger contre d'éventuels adversaires, sujet qui sera développé par le motif du combat; une fois les adversaires éliminés, la suite du récit nous informe en résumé qu'il est tellement brave qu'il a conquis toute l'Asie Mineure et, avant de nous décrire sa mort soudaine, nous fait la description de la demeure qu'il a construite au bord de l'Euphrate.

Le motif du *combat* est omniprésent dans le récit, et le conditionne du début à la fin. Digénis Akritas est certes beau, vaillant, brave et sort toujours vainqueur de ses combats. Ainsi il affronte des êtres soit naturels, les Apelates, soit surnaturels, le dragon, soit contre- naturels, Maximô. Pourtant, ce n'est pas lui qui attaque. Son rôle est limité à défendre sa bien-aimée ou sa propre vie. Ce sont des combats que mène une figure solitaire (il le dit explicitement: je suis seul et seul j'avance[71]) contre des adversaires qui l'empêchent d'exister paisiblement et qui menacent sa vie de couple.

Pour *Alexandre*, le motif de la *jeune femme* tient une place secondaire dans le récit. La rencontre avec Roxane est une conséquence de la défaite de Darius[72] et la fille constitue en quelque sorte son butin[73] de guerre, étant donné que c'est le père qui la lui donne juste avant de mourir sur le champ de bataille. Il s'agit d'une rencontre arrangée et préparée par une suite de lettres qu'il échange avec la mère de Roxane[74] et Roxane elle-même[75]. La suite du récit nous raconte leur mariage[76] et les lettres qu'Alexandre a envoyées à sa mère[77]. Ainsi, dans ce récit le *«motif de la jeune femme»* trouve un développement différent de celui de Digénis Akritas, parce que son rôle pour la réalisation du destin du héros est différent. Alexandre n'est pas un héros à l'état brut qui cherche à se confirmer à travers sa force et ses exploits. L'histoire l'oblige à conquérir le monde. Alexandre est lui aussi vaillant, mais il se bat suivi de toute une armée et fait parfois appel à la ruse pour vaincre ses adversaires, comme c'est le cas lors de l'épisode de Candaule[78]; parfois, il lui arrive d'avoir peur et même de reconnaître sa défaite, comme c'est le cas dans l'épisode avec la reine Candace. Il reste toujours pourtant ce héros au destin unique qui lui a valu son «affabulation», à savoir le conquérant de l'univers.

---

[71] E, 793, 1299 (Alexiou).

[72] v. 4050 (Wagner).

[73] Il serait intéressant, de noter la similitude de l'emploi de ce motif dans *Alexandre* avec le motif de Maximô dans *Digénis Akritas*, où l'amazone offre sa nature féminine au vainqueur Digénis Akritas après la défaite de sa nature masculine.

[74] v. 4035 (Wagner).

[75] v. 4104 (Wagner).

[76] v. 4129 (Wagner).

[77] v. 4134 (Wagner).

[78] v. 5139 sq. (Wagner).

Dans le récit d'Achille, le motif de *la jeune femme* prend des dimensions extraordinaires, vu qu'il occupe la plus grande partie du récit[79] au détriment des autres motifs comme par exemple la «naissance du héros» et sa «croissance miraculeuse» ou ses «combats contre les ennemis». De cette manière, la structure du récit diffère sensiblement de celle de Digénis Akritas ou d'Alexandre, et nous pourrions dire que ce motif constitue son principal exploit. La rencontre est longuement développée et résonne d'un esprit plus romantique, au sens moderne du terme. Ils échangent des lettres, Achille met à l'épreuve l'amour de la femme avec son déguisement, et est finalement aidé lors de l'enlèvement par ses amis[80]. Après, c'est le récit du mariage qui suit[81] et le tournoi avec le chevalier franc[82]. Il est intéressant que, le chevalier étant perçu comme rival, Achille est décrit par toutes les versions [83] dans une fureur quasi homérique, fait qui concorde avec notre interprétation. Achille est, lui aussi, brave et courageux mais, comme nous l'avons indiqué, son véritable adversaire n'est que l'Eros. Son passé historique et homérique, passé lointain, de surcroît ignoré par les versions L et O, ne se trouve que dans la fin de la version N[84]. En revanche, les indications historiques que nous trouvons dans le récit se réfèrent plutôt à la réalité byzantine: les armes, les vêtements, etc.

Dans le récit de Bélisaire, le motif de *la jeune femme* est absent. Mais il s'agit d'une absence significative, qui marque bien un acheminement différent vers la confirmation du héros. Bélisaire va se confirmer comme un héros qui sauvegarde tout l'Empire contre ses adversaires qui, pourtant, ne sont ni les Anglais ni les Perses ni les Sarrasins. Afin d'être confirmé comme héros, il lui faut combattre la félonie et la ruse qui constituent la malédiction des Romains, comme d'ailleurs nous en informe l'auteur dès le préambule ! Dans cette perspective, alors, ses histoires d'amour n'intéressent que peu les récepteurs d'un récit qui se veut didactique. Bélisaire est brave et honnête, mais surtout un très bon et loyal stratège qui connaît bien la tactique militaire. Son destin littéraire et mythique le doit précisé-

---

79 N651–1565 (Smith).

80 N. 651–1502 (Smith).

81 N.1502–1541 (Smith).

82 N.1542–1596 (Smith).

83 N.1572 (Smith), O.662 (Smith), L.1170 (Hesseling)

84 N.1860–1916 (Smith). Certes, dès le VIe s. déjà, avec Malalas (ed. I. Thurn, Ioannis Malalae Chronographia [*CFHB* 35]. Berlin–New York 2000, ch. 28, p. 99), le motif de l'amour de la jeune fille qui conduit le héros à la mort est connu, mais il est présenté d'une manière très différente. Nous trouvons la même version dans l'histoire de Constantin Manassès (ed. O. Lampsidis, Constantini Manassis Breviarium [*CFHB* 36.1/2]. Athènes 1996, v. 1381–1409).

ment à son efficacité stratégique qui a su venir à bout des Vandales, des Perses et des Goths et a pu lui permettre de défendre l'Empire tout en restant loyal envers son empereur. Ainsi, sa mythification a commencé dès son époque, déjà, par les historiens Procope de Césarée[85] et Agathias Scholastique. Par la suite, l'imaginaire lui a attribué des exploits qui ne peuvent chronologiquement être les siens, mais qui, par leur force mythifiante, le projetaient comme héros honnête et vaillant, capable de répondre aux attentes de la société.

Par l'examen, certes non exhaustif, de ces exemples, nous avons d'abord essayé de comprendre, étant donné les limites de l'application du terme de roman dans la production littéraire de Byzance, si, à l'époque, il existait une catégorie analogue à celle du roman tel que nous le concevons actuellement, et si oui, laquelle et quels ont été les textes qu'elle recouvrait. Ainsi, nous avons pu constater que des textes qui n'entrent pas facilement dans la catégorie du roman, au moins tel que celui-ci est appréhendé par la littérature contemporaine, partagent entre eux, mais également avec les textes classés sans difficulté sous la dénomination «roman», deux éléments constituants: la narration d'un récit de vie construit, relevant donc de la fiction, et le pacte de l'illusion qui régit cet acte de raconter. Il s'agit d'un récit qui, même si parfois il puise son inspiration dans des faits historiques, ne fait pas appel à l'image du réel et à la vraisemblance mais plutôt à «l'effet de réel» derrière lequel se dissimile la convention première du récit: la fiction. Plus précisément, le but de la narration n'est ni de décrire la réalité ni de faire un rapport sur des faits historiques mais plutôt de construire et de porter le monde supposé et proposé par la fiction du récit en adoptant un discours réaliste.

Par la suite, nous avons tenté de cerner les caractéristiques des différents textes que nous trouvons dans cette catégorie. Subséquemment, nous avons essayé de comprendre quelle est la différence constituante du texte qui rend distincte une figure héroïque – par exemple celle de Digénis Akritas – des autres figures littéraires, Alexandre ou Achille, Chariclès ou Callimaque. Cela nous a conduits dans un premier temps à faire émerger deux mouvements opposés, l'un allant de l'histoire au mythe par un effet, pour ainsi dire, de déshistorification -pour des héros tels Alexandre et Bélisaire-,

[85] Concernant Procope, nous pouvons constater un double mouvement de mythification de Bélisaire, un positif dans les *Guerres* et un négatif dans *Anecdotes*. Sur la figure de Bélisaire, victime de l'envie, voir dans l'histoire de Constantin Manassès (v. 3180–3210 Lampsidis).

et l'autre du mythe à l'histoire, par un effet d'historification -Digénis Akritas ou Achille. Notre étude a aussi permis de mettre en évidence pour les figures telles que Hysminias ou Dosiclès l'impossibilité de la métamorphose de leurs destins en mythe autre que littéraire, en raison même de leur littéralité, de leur fixité, de leurs liens étroits avec le contexte dans lequel ils se développent et qui les empêchent de s'ériger en figures mythiques dépassant leur cadre littéraire. Avec cette perspective, nous avons ensuite démontré l'existence de deux sous-catégories: **a**. le récit de vie partielle, récit à «thème de situation», à deux protagonistes, où le motif de «*l'amour pour la jeune femme*» constitue le motif prédominant, et dont les héros restent des figures interchangeables précisément en raison de leur dépendance directe à l'égard du contexte littéraire dans lequel ils évoluent; **b**. le récit de vie intégrale, récit à «thème de héros», à un seul protagoniste, qui entretient des liens, bien que lâches, avec un certain fond de réalité historique et dont la figure principale est dotée de toutes les particularités complexes d'une figure suffisamment individualisée.

A la différence des récits historiques, biographiques ou même hagiographiques qui eux aussi constituent des récits de vie, les récits de vie partielle ou intégrale appartenant à la catégorie de la *narration* sont déterminés par la convention première qui est celle de la fiction et qui décide l'agencement interne du récit.

Or, les figures des héros des récits de vie partielle, issues de l'imaginaire de l'auteur dont elles dépendent directement, se voient dépouillées de leurs traits individualisants et restent intimement liées et ancrées à la littéralité dans laquelle cet imaginaire les a fait évoluer. Les figures des héros des récits de vie intégrale sont également soumises à la même convention de la fiction et au traitement littéraire que l'auteur choisit. Cependant, en raison du fait qu'elles constituent des figures principales héritées de l'histoire, du mythe ou de la tradition, les figures héroïques des récits de vie intégrale conservent leurs traits individuels et par conséquent ne sont que partiellement tributaires de cet imaginaire.

Enfin, les divers éléments mis au jour au cours de l'examen de ces exemples amènent à conclure qu'au-delà de leur parenté structurelle, chacun de ces récits obéit à sa propre logique et, par extension, développe, de sa propre manière, les motifs qui sont communs à toutes les *narrations,* mais à des degrés divers selon le type et le sens du récit.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 235–240

OTTO KRESTEN / WIEN

EINE KONJEKTUR ZU *DE CERIMONIIS* I 86: ΙΝΒΕΣΤΙΑΤΟΝ*

In jenen Abschnitten am Ende des „Liber primus" des sogenannten „Zeremonienbuches" des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos, die entweder ausdrücklich unter dem Namen des Petros Patrikios laufen (I 84 [Ἐκ τῶν τοῦ μαγίστρου Πέτρου κτλ.] und I 85 [Τοῦ αὐτοῦ Πέτρου κτλ.][1]) oder die diesem Autor aus der Zeit des Kaisers Iustinianos I. mit guten Gründen zugeschrieben werden (I 86—95[2]), befindet sich auch eine Passa-

* Die Anregung zur Abfassung der vorliegenden Miszelle erhielt der Autor durch eine Lektüre der (einstweilen nur im Typoskript vorliegenden) Habilitationsschrift von Cl. Sode, Die Krönungsprotokolle des Petros Patrikios im Zeremonienbuch Konstantins VII. Porphyrogennetos. Jena (Philosophische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität) 2004. — Da die Arbeit von Sode eine auf dem aktuellen Forschungsstand befindliche Bibliographie zu den im folgenden kurz angeschnittenen Fragen (etwa zu dem unter dem Namen des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos laufenden „Zeremonienbuch" oder zu den in *De cerimoniis* übernommenen Texten des Petros Patrikios und zu den vermutbaren Gründen dieser Übernahme) enthält, kann davon Abstand genommen werden, die Fußnoten der vorliegenden Miszelle mit bibliographischen Angaben zu überlasten, die in aller gewünschten Vollständigkeit bei Sode (bzw. in der kommenden Druckfassung ihrer Habilitationsschrift) nachgelesen werden können (ebenso wird darauf verzichtet, hier die Ansichten des Verfassers zur Genesis des sogenannten „Zeremonienbuches" und zur vermuteten „Endredaktion" durch Basileios Parakoimomenos — vgl. dazu etwa O. Kresten, Sprachliche und inhaltliche Beobachtungen zu Kapitel I 96 des sogenannten „Zeremonienbuches". *BZ* 93 [2000] 474—489; zu einer anderen Position vgl. M. Featherstone, Preliminary Remarks on the Leipzig Manuscript of *De cerimoniis*. *BZ* 95 [2002] 457—479 — *longe lateque* zu wiederholen). — Im folgenden (über die Verweise auf Sode hinaus) verwendete Abkürzungen: Reiske (I und II) = Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris, Bd. I—II (*CSHB* VII/1—2). Bonn 1829—1830; Lips. bzw. Lipsiensis = Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. Rep. I 17 (gr. 28) (mit Verweis auf das entsprechende Folium, gegebenenfalls auch auf die entsprechende Zeile).

[1] Reiske I 386, 24 und 388, 2.

[2] Abschnitte über (weitere) Ämterverleihungen, über den Empfang von auswärtigen („westlichen" und persischen) Gesandtschaften und „Krönungsprotokolle" aus der Zeit der Kaiser Leon I. bis Iustinianos I.: vgl. Sode, *passim*.

ge (zur Ernennung eines Silentiarios durch den Kaiser), die in der derzeit gedruckten (und im Grunde nur in dieser Form von der Forschung benutzten) Fassung einige lexikologische Probleme aufwirft. Zur „Ernennungsurkunde“ (für die in anderen, benachbarten Abschnitten, etwa in Kap. I 85 zum αὐγουστάλιος, der geläufige Ausdruck κωδικέλλιον verwendet wird[3]) heißt es in der gängigen Edition bei Reiske: λαμβάνει δὲ (*scil.* ὁ γινόμενος σιλεντιάριος) τὸ καλούμενον νιρεγιάτον ἤγουν ῥωμαϊστὶ (ῥωμαιστῆ Lips., f. 155r, Z. 16—17) νηβενσιατόν[4], τουτέστιν καθ᾽ ἡμᾶς τύπον γινόμενον ἐν τῷ σκρινίῳ τοῦ βενεφικίου τοῦ λατερκούλου[5]. Die hier fast schon „babylonisch“ zu nennende Sprachverwirrung dürfte schon frühzeitig eingesetzt haben, denn auf sie ist wohl eine im Leipziger Codex auf f. 155r (im rechten Freirand) zu lesende, von erster Hand stammende (d. h. aus der direkten Vorlage des Lipsiensis übernommene) Marginalie zurückzuführen, die — pseudogelehrt und mit einem eher irreführenden Effekt — festhält: γρεγιάτον· πυμαντικόν (lies: ποιμαντικόν)[6], also das von Reiske mit griechischen Buchstaben als νιρεγιάτον wiedergegebene Wort auf eine lateinische „Wurzel“ *grex* zurückführen möchte. „Pseudogelehrt“ ist leider auch das Verdikt, das in diesem Falle über Reiskes kommentierende Erklärungsversuche gefällt werden muß: „Putabat homo, quia *grex* ποίμνη est, ideo *gregatum*, vel ut tum temporis pronuntiabant, *gregiatum* (nostro scribendi more *gretschatum*) esse ποιμαντικὸν, *pastorium*. Non incommode quidem *pastorium* appellaretur diploma, quo alicui pastus, id est τροφὴ, victus, assignatur. Nam id erat *gregatum*, aut *impensatum*, quo alio nomine idem significatur. Verum tamen gregatum hoc non est, sed est mutilatum initio *aggregatum*, charta, qua quis stipendiatorum numero aggregatur. Νηβενσιάτον[7] autem nihil aliud est, quam deformatum a Graeculis[8] *impensatum*. ... Erat autem impensatum charta vel diploma, codicillus, quo significabatur rationali largitionum, impensas in exhibentem deinceps faciendas esse, illum porro unum fore eorum, qui pensiones seu stipendia e fisco acciperent“[9].

---

[3] Reiske I 388, 6.

[4] An dem Umstand, daß von den beiden „Schlüsselwörtern“ im Lipsiensis das eine ein Paroxytonon, das andere ein Oxytonon ist, scheint sich bisher noch niemand gestoßen zu haben.

[5] Reiske I 389, 8—11.

[6] Reiske I 389, App. zu Z. 8; s. auch Sode 87, Anm. 8.

[7] Daß hier aus einem Oxytonon des Textes im Kommentar ein Paroxytonon gemacht wird, übergeht Reiske stillschweigend.

[8] Man sieht: Nationale Vorurteile sind ebenso alt wie zäh und langlebig. Reiske befleißigt sich hier einer Ausdrucksweise, die der mittelalterlichen „westlichen“ Propaganda gegen die Byzantiner durchaus geläufig war.

[9] Reiske II 371.

Daß angesichts dieser „Ausgangslage“ die weiteren Versuche, die interpretatorische *crux* der zitierten Passage aus De cer. I 86 zu klären, eher beschränkt waren, liegt auf der Hand[10]. Das πρῶτον ψεῦδος, das die richtige Deutung dieser Stelle so schwierig macht, liegt in der unzutreffenden Art und Weise der Wiedergabe des νιρεγιάτον (in griechischen Lettern) bei Reiske, die das Faktum mißachtet, daß dieses Wort im Lipsiensis (f. 155^{r}, Z. 16) in lateinischen Buchstaben geschrieben ist:

Über die philologischen Konsequenzen hinaus, die mit dieser Beobachtung zu verknüpfen sind, lohnt es auch, das Wort unter Gesichtspunkten der lateinischen Paläographie zu betrachten, auch wenn es natürlich evident ist, daß die Buchstabengestaltung zwischen dem „Autographon“ des Petros Patrikios und der Wiedergabe im Leipziger Codex des „Zeremonienbuches“[11] (bei allem Bemühen um ein korrektes „Nachmalen“) einigen (auch ärgeren) Deformationen und Mißverständnissen ausgesetzt war[12]. Zunächst ist es klar, daß die lateinische Schrift, die hier für dieses Wort zur Anwendung kommt, der Uncialis zuzuweisen ist, wie etwa die „Leitbuchstaben“ *R* und *T*[13] eindeutig belegen[14]. Darüber hinaus kann es als gesichert

[10] Von der bei Sode 87, Anm. 7—9, zitierten Literatur, die sich, quasi *ex officio*, mit der Problematik dieser Stelle hätte auseinandersetzen müssen, wagt nur LBG I 330 eine Interpretation bzw. Übersetzung, wird aber (*s. v.* γρεγιάτον, τό) („lat. gregatum“) („eine Urkunde“) bedauerlicherweise Opfer der irreführenden Marginalie auf f. 155^{r} des Lipsiensis.

[11] Dessen Entstehungszeit ich nach wie vor am ehesten in die Jahre zwischen 963 und 969 verlegen möchte.

[12] Man beachte fürs erste nur die sehr ungeschickte Gestaltung des *N*, die an eine Form erinnert, die der Schreiber des Lipsiensis ansonsten für griechisches Minuskel-Eta gebraucht, wenn es keine Ligatur mit dem folgenden Buchstaben eingeht (vgl. z. B. κομήτων [Lips., f. 155^{r}, Z. 2 = Reiske I 388, 9]:).

[13] Für die in einer Semiuncialis, die in einem „Ausgangscodex“ des 6. Jahrhunderts keinesfalls ausgeschlossen werden dürfte, eindeutig andere Formen zu erwarten wären.

[14] *En passant*: Der Umstand, daß auch in De cer. I 84 (wo die Überschrift noch ausdrücklich auf die Verfasserschaft des Petros Patrikios an dem hier ausgewerteten Text verweist) ein lateinisches Wort — — in lateinischen Buchstaben geschrieben wird (Lips., f. 154^{v}, Z. 21 = Reiske I 387, 16 [wiederum in griechischen Lettern, d. h. von neuem unter irreführender Unterdrückung des paläographischen Befundes; vgl. auch hier die „marginale“ Erklärung im Leipziger Codex mit τοὺς πράττοντας; vgl. ferner Sode 64f. mit Anm. 5]), und zwar ebenfalls in Uncialis (vgl. etwa die „Leitbuchstaben“ *E*, *S* und *T*; s. auch das *N* in der nämlichen ungeschickten Form, die soeben in Anm. 12 besprochen wurde), könnte als zusätzlicher Beleg für die Autorschaft des Petros Patrikios an dem in De cer. I 86 herangezogenen Werk gewertet werden (und zwar unter der Voraussetzung, daß die Abschnitte De cer. I 84 und De cer. I 86 offensichtlich

gelten, daß die Worte, die hier im Lipsiensis in De cer. I 86 mit *NIR*- bzw. mit νηβ- beginnen, nicht zwei verschiedene Begriffe darstellen, sondern ein und denselben (lateinischen) *terminus technicus* wiedergeben wollen,

---

auf ein und dieselbe Vorlage zurückgegriffen haben, in der von Fall zu Fall lateinische *termini technici* innerhalb eines ansonsten griechischen Textes in (relativ sorgfältiger) lateinischer Uncialis geschrieben waren. — Dieses Beobachtung erlaubt nicht nur die Anregung, daß eine sorgfältige durchgehende paläographische Untersuchung der im Lipsiensis (und in den gleichzeitigen, ein und demselben „Muttercodex" entstammenden Palimpsestfragmenten des „Zeremonienbuches" in Handschriften der Θεολογικὴ Σχολή der Insel Chalke und des Athos-Klosters Batopediu: vgl. dazu Sode 28 mit Anm. 3—5) vorhandenen „Lateinworte" aufgrund möglicher differenzierter lateinischer Buchstabenformen — mögen sie nun der Uncialis, der Semiuncialis oder der jüngeren römischen Kursive entstammen — ein zusätzliches Argument bei der Unterscheidung der jeweiligen (älteren) Quellen darstellen könnte, wie sie dann im 10. Jahrhundert im sogenannten „Zeremonienbuch" ausgewertet wurden, sondern ermöglicht darüber hinaus die Vermutung, daß ebendiese Detailstudien zur lateinischen Paläographie auch ein wichtiges Wort bei der Klärung der stemmatischen Zusammenhänge zwischen dem Lipsiensis und den Palimpsesten (so die nämlichen Passagen auch in diesen Fragmenten enthalten sind) mitreden könnten. Und noch eines: Sode vermutet des öfteren (vgl. etwa die Zusammenfassung auf S. 244), daß so manches an textlichen Unzulänglichkeiten, wie sie sich in De cer. I 84—95 finden, darauf zurückzuführen sein könnte, daß man im 10. Jahrhundert hier ein (eben *per se* unzulängliches) „Arbeitsexemplar" des Petros Patrikios („das aus verschiedenen Einzelsammlungen, Heften, Blättern und losen Zetteln sowie einer Vielzahl von Randnotizen bestand") herangezogen hat. Wie sich diese Hypothese mit dem Umstand verträgt, daß die Lateinworte in diesem „Arbeitsexemplar" in ziemlich sauberer Uncialis geschrieben waren, müßte jetzt neu überdacht werden: Für ein „Arbeitsexemplar" des Petros Patrikios aus der Zeit um 550 würde man an sich Eintragungen in lateinischer Schrift in einer nicht gerade eleganten jüngeren römischen Kursive erwarten, wie sie sich etwa in den „Lateinworten" oder in den lateinischen Buchstaben mancher Passagen (kopial überlieferter) byzantinischer Kaiserurkunden des ausgehenden 9. und des beginnenden 10. Jahrhunderts oder in einigen Originalen der byzantinischen Kaiserkanzlei aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und vom Beginn des 12. Jahrhunderts widerspiegelt (vgl. etwa Abb. 1 und 2/II in: Actes du Prôtaton. Édition diplomatique par D. Papachryssanthou [*Archives de l'Athos* VII]. Album. Paris 1975, oder Abb. 17—20 bei F. Dölger, Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden. München 1931; auf die Anführung von Belegen für das schließlich kaum mehr verstandene Rekognitionswort *legimus* in byzantinischen Kaiserurkunden bis ins ausgehende 12. Jahrhundert sei hier verzichtet). — Nicht bestritten sei hingegen das (von Sode mit guten Gründen betonte) Faktum, daß gerade die in der vorliegenden Miszelle diskutierte Passage aus De cer. I 86 darauf hindeutet, daß hier mehrere (zunächst interlinear oder marginal angebrachte) „kommentierende" Notizen (stufenweise, d. h. in verschiedenen Phasen?) in den Grundtext eingedrungen sein könnten (vgl. dazu auch den Hinweis in der folgenden Anmerkung), ein Vorgang, von dem das im Lipsiensis *in margine* auf f. 155^{r} zu lesende γρεγιάτον· πυμαντικόν (vgl. oben, Anm. 6) die zeitlich letzte (nicht mehr zur „Ehre" der Aufnahme in den Haupttext gelangte) Stufe repräsentieren könnte.

und zwar einmal in lateinischen, dann in griechischen Buchstaben[15]. Für die Buchstaben *I*/Eta wird man das wohl nicht eigens begründen müssen; für das „Schwanken“ zwischen *R* und Beta genügt der Hinweis, daß gerade in der lateinischen Uncialis der spätantiken und frühmittelalterlichen Jahrhunderte eine Verwechslung der (durchwegs ähnlich geschriebenen) Buchstaben *R* und *B* möglich ist (was etwa für die Semiuncialis oder für die jüngere römische Kursive *a limine* auszuschließen wäre)[16].

Freilich — den Beginn eines sinnvollen, auf eine „Ernennungsurkunde“ eines Silentiarios zu beziehenden (lateinischen) Wortes ergibt die Buchstabenabfolge *NIR*/*NIB* noch immer nicht; aber auch hier hat der nächste Schritt eines Deutungsversuchs den Weg über Phänomene der lateinischen Uncialis zu gehen, über eine Schrift, in der verlesende Inversionen der Buchstabenfolge *IN* in ein *NI* keineswegs nur vereinzelt nachweisbar sind[17]. Auch diese Annahme scheint zunächst in eine Sackgasse zu führen, da nach den (klassischen) Assimilationsregeln der lateinischen Sprache ein *INR*- zu einem *IRR*- und ein *INB*- zu einem *IMB*- werden müßte. Doch wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß im griechischen Sprachbereich (gerade des 6. Jahrhunderts und natürlich auch der folgenden Jahrhunderte) lateinisches *V* praktisch „gleichwertig“ mit lateinischem *B* war, so ergibt sich als Beginn des gesuchten lateinisches Begriffes ein *INVE*-[18], d. h. mit

[15] Etwas fragwürdig wird in diesem Zusammenhang das ῥωμαϊστί, das man, so wie es hier im Text steht, eigentlich nur mit „in griechischen Buchstaben“ übersetzen könnte, was aber mit dem sonstigen (freilich auch anderen Quellen entstammenden) Sprachgebrauch des „Zeremonienbuches“ nicht in Deckungsgleiche zu bringen ist (vgl. etwa De cer. I 94 [Kaiserkür Leons II., hier also ebenfalls aus Petros Patrikios!]: ... καὶ ἔκραζον, ὁ μὲν δῆμος ἑλληνιστί, ..., οἱ δὲ στρατιῶται ῥωμαϊστί [Reiske I 431, 12—14]; im Lipsiensis [f. 168[r]] an dieser Stelle keine lateinischen Buchstaben verwendet). Die Lösung dieses kleinen „Rätsels“ könnte darin liegen, daß man beim Kopieren des Textes des Petros Patrikios in das „Zeremonienbuch“ einfach die Reihenfolge der griechischen und lateinischen Buchstaben vertauscht hat (was ohne weiteres auch darauf zurückzuführen sein könnte, daß die eine „Version“ interlinear oder marginal angebracht war).

[16] Unter dem Gesichtspunkt von möglichen (eine Interpretation erschwerenden) graphischen Verwechslungen und Verlesungen sei schon hier darauf verwiesen, daß auch die lateinische Buchstabenabfolge *-EGIA*- und das griechische -ενσια- den Mittelteil ein und desselben (lateinischen) Wortes wiedergeben.

[17] Eine Erklärung, die wieder (vor allem) an die Uncialis gebunden ist, die zwar auch in den verschiedenen Formen der Capitalis möglich wäre, hingegen aber nicht (oder so gut wie nicht) in der Semiuncialis.

[18] Als mögliche Vergleichsbeispiele mögen griechisches ἴνβεκτος (für lateinisches *invectus*, vor allem in der juristischen Fachsprache), ἰνβεντάριον (für lateinisches *inventarium*) und ἴνβεντον (für lateinisches *inventum*) dienen: vgl. LBG I 709 (und die dort angeführten Belege; s. besonders den „Index verborum latinorum“ in: Lexica Iuridica Byzantina ediderunt L. Burgmann–M. Th. Fögen–R. Meijering–B. H. Stolte. Frankfurt/Main 1990 [= *Fontes Minores* VIII], 429).

hoher Wahrscheinlichkeit ein (Athesauriston) *investiatum* bzw. ἰνβεστιάτον[19] oder ein ähnliches Derivat von *investitum* = „mit einem Amt bekleidet“[20].

---

[19] Und zwar unter der (graphischen) Voraussetzung, daß für einen mit lateinischen Buchstaben eher nur mit Mühe zu Rande kommenden Griechen die Ähnlichkeit zwischen einem *G* in Uncialis (vgl. die beiden obigen Wiedergaben des *NIREGIATON* und des *AGENTES* aus dem Lipsiensis) und einem griechischen Stigma (= „st“) sehr groß war. Welche „graphische“ Erklärungsmöglichkeit für das zweite Ny in νηβενσιατόν gefunden werden könnte, vermag ich hingegen nicht zu sagen. Grundsätzlich nicht (zumindest nicht *a limine*) auszuschließen wäre eine (irrtümliche) (griechische) Nasalierung vor einem (aus dem Lateinischen kommenden) *S*/Sigma (vgl. etwa griechisches πρόκενσος aus lateinischem *processus*; weitere Belege bei St. B. Psaltes, Grammatik der byzantinischen Chroniken [*Forschungen zur griechischen und lateinischen Grammatik* 2]. Göttingen 1913, 80—82; besonders eindrucksvoll das καὶ δίδονται μίνσαι [für *missa*] in De cer. I 40 = Reiske I 205, 2—3 [Lips., f. 93v, Z. 16], doch ergäbe eine derartige Vermutung wohl ein griechisches Athesauriston ἰνβενσιάτον, das sich doch ziemlich weit von der mit ziemlicher Sicherheit anzusetzenden lateinischen Wurzel *invest-* entfernt hätte).

[20] Analoge Ableitungen von *investire* — etwa *investitio, investitor, investitura* oder *investitus* — sind im späten oder mittelalterlichen Latein ausreichend belegt; vgl. etwa die Zusammenstellung bei J. F. Niermeyer–C. van de Kieft–J. W. J. Burgers, Mediae latinitatis lexicon minus. Édition remaniée, Bd. I. Leiden (Darmstadt) 2002, 728—730. — Zu dem nicht sonderlich aufregenden -ιάτον (-ιᾶτον) des vermuteten Athesauriston ἰνβεστιάτον vgl. die zahlreichen Beispiele für vergleichbare Wortbildungen (gerade auch aus der „offiziellen Sprache“ der Titel und Ämter) bei N. B. Tomadakes, Τὰ εἰς -atum> -ᾶτον τῆς βυζαντινῆς γλώσσης καὶ ἡ ἐπίδοσις αὐτῶν εἰς τὴν νεοελληνικήν. *Ἀθηνᾶ* 77 (1979) 3—55 (und 389: Προσθῆκαι); zwar nicht auf eine lateinische Wurzel zurückgehend, aber in der Wortbildung zu dem vermuteten ἰνβεστιάτον analog ist βασιλικάτον = kaiserliche Schenkung (vgl. LBG I 268 *s. v.*).

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 241–359

BESPRECHUNGEN

Byzantinoslavica. Revue internationale des études byzantines publiée par l'Institut slave de Prague sous la direction de Pavel Milko et Lubomíra Havlíková. LXI. Prag, Verlag Euroslavica (Weltvertrieb John Benjamins, Amsterdam) 2003. 320 S. ISSN 0007-7712.

Die Zeitschrift *Byzantinoslavica*, Jahrzehnte hindurch eines der zentralen Organe für die byzantinischen Studien, sah sich vor einigen Jahren gezwungen, ihr Erscheinen einzustellen. Dieser Schritt konnte von der internationalen Byzantinistik nur mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden. Umso erfreulicher ist es, dass nun nach nur kurzer Unterbrechung die Publikation wiederaufgenommen werden konnte. Ein neues Team – den beiden Herausgebern steht ein Redaktionskomitee zur Seite, in dem besonders der Name Růžena Dostálová Kontinuität signalisiert – hat das Wagnis unternommen, die Zeitschrift wieder herauszubringen, und legt nun einen wohlgelungenen neuen Band vor. Er vereint 14 Artikel zu unterschiedlichen Aspekten der Geschichte und Kultur von Byzanz, zwei kurze Notizen sowie zehn Buchbesprechungen. Inhaltliche Vielfalt, wissenschaftliches Niveau und Internationalität sind also gegeben, und es wäre sehr erfreulich, wenn es der Zeitschrift im Lauf der Jahre gelänge, sich nicht nur als internationales Forum wieder fest zu etablieren, sondern auch der byzantinistischen Forschung im eigenen Land neue Impulse zu geben.

Wolfram Hörandner

John Haldon, Byzantium. A History. Stroud, Gloucestershire, Tempus Publishing Ltd. – Arcadia Publishing Inc. 2000. 192 S. m. zahlr. Abb. u. 11 Kt., 32 Farbabb. auf 16 Taf. ISBN 0 7524 1777 0. Paperback 2002 ISBN 0-7524-2343-6.

Ziel dieses konzisen Überblicks über die byzantinische Geschichte ist in erster Linie die Darstellung der Verflechtung von (staatlichen) Institutionen und Gesellschaft. Im ersten, in zwei Kapitel unterteilten Teil (*The last ancient state*) handelt H. chronologisch voranschreitend die vor allem aus politischer Geschichte und Kriegen bestehende Ereignisgeschichte ab (jedoch werden etwa Kirchengeschichte, Konzilien, Häresien als geschlossene Abschnitte dargestellt). Die Geschichte von Byzanz beginnt ca. 300; seine spätantike Phase dauert bis 741. Erst mit Konstantin V. setzt der mittelalterliche Staat ein. Nur an wenigen Stellen erwähnt H. hier soziale Veränderungen wie etwa die Entwicklung der Aristokratie (S. 40). Der beschränkte Rahmen seiner Darstellung erlaubte es dem Autor lediglich, auf Quellen im Zusammenhang mit ihrer ideologischen Voreingenommenheit bezüglich des Ikonoklasmus zu sprechen zu kommen. Der Absteckung des ereignisgeschichtlichen Rahmens folgt Teil 2 (*The Byzantine world*) in 6 Kapiteln: *The peoples and lands of Byzantium, The Byzantine State, Life in town and countryside, Byzantine political society, Church, state and belief* und *Power, art and tradition in Byzantium.* H. legt besonderes Gewicht auf die Bedeutung, die die Kenntnis der materiellen Grundlagen für das Verständnis des Phäno-

mens Byzanz hat. Dementsprechend werden in Abschnitt 3 der Einfluß der Geographie auf Wirtschaft und Verkehrsbedingungen sowie die verschiedenen Ethnien und Sprachen behandelt. Die Darstellung der materiellen Grundlagen und ihre Bezugsetzung zu den übrigen geschichtlichen Faktoren ist die eigentliche Stärke des Buches.

Vor allem in den beiden ersten Kapiteln, aber auch darüber hinaus haben sich einige Versehen im Detail eingeschlichen: Der auf S. 24 und 141 gemeinte Theologe heißt Theodoret (von Kyrrhos), nicht Theodore. Auf S. 45, unten, sollte es heißen: „… he was replaced by his brother Alexios III Angelos in the years 1195–1203, who was in turn removed by Alexios IV [nicht: III]. In 1203, however, the armies of the fourth Cursade appeared before Constantinople. Alexios IV [nicht: III] was removed, to be succeeded by Alexios V" [nicht: IV]. Auf S. 90 sind wohl die Laskariden, nicht die Palaiologen gemeint. Der einflußreiche Mystiker des 11. Jh.s wird üblicherweise als „Symeon the *New* Theologian" bezeichnet (S. 150). Es gab keinen Bürgerkrieg zwischen Ioannes Kantakuzenos und Andronikos III., sondern nur zwischen ersterem und der für den minderjährigen Ioannes V. eingesetzten Regentschaft (167). Da das Buch eine Art Lehrbuch ist, das die wesentlichen Namen und Ereignisse komprimiert enthält, sind diese Fehler doch bedauerlich und hätten für die Paperback-Edition korrigiert werden sollen.

Im folgenden greife ich einige Punkte heraus, die ich für besonders gelungen halte. Deutlich tritt die Bedeutung des 6./7. Jh.s als Knackpunkt der Entwicklung des byzantinischen Reiches hervor (trotzdem reicht Kapitel 1 bis ins 8. Jh.). H. hat dieser Umbruchsepoche eine gesonderte ausführliche Monographie gewidmet (*Byzantium in the 7th Century: the transformation of a culture. Cambridge 1990*). Mitunter fragt sich der interessierte Leser allerdings, wie es danach weitergeht, wenn H. die Veränderung von spätantiken Gegebenheiten in dieser Umbruchszeit relativ ausführlich darstellt, aber die Entwicklungen nicht in spätere Jahrhunderte weiterverfolgt oder dies zumindest nur überaus kursorisch tut. Der Übergang zur Themenorganisation, der sich über den Rückzug der byzantinischen Armeen angesichts der arabischen Angriffe und deren allmähliche Stationierung im Aufmarschgebiet Kleinasien vollzog, wird anschaulich dargestellt. Den Unterschied der mittelalterlichen byzantinischen Stadt zur spätantiken, aber auch der westlichen Stadt sieht H. in erster Linie im Fehlen städtischer Institutionen (S. 101). Betont wird die enge Beziehung zwischen Ideologie und Wirtschaft: Die Ursache für den vergleichsweise unterentwickelten Handel lag nach H. in der ideologisch motivierten Konzentration von Investitionen in den Staatsapparat (in Form von Hofwürden) und im mangelnden Interesse des Staates am Handel (S. 107–108), da die Einkünfte vornehmlich aus der Besteuerung von Boden stammten. H. sieht die Grundlage für das erfolgreiche tausendjährige Bestehen des Reiches im wohlorganisierten administrativen Apparat (S. 130), den er daher auch ausführlich analysiert (Kap. 4), ebenso wie die Militärgeschichte, mit der sich der Autor bereits früher im Detail auseinandergesetzt hatte (*State, army and society: Approaches to military, social and administrative history. Aldershot 1995*, sowie *Warfare, state and society in the Byzantine world, 565–1204. London 1999* [zu letzterem vgl. die Besprechung auf S. 292–294 dieses Bandes]). Bestand und Niedergang des Reiches stehen nach H. schließlich in direkter Abhängigkeit von der Ressourcenkontrolle (153ff.).

Manche Themen werden wohl aufgrund der gebotenen Kürze zu schematisch abgehandelt. Anathema ist etwas mehr als „formal pronouncement of condemnation" (S. 151), nämlich der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft. Das vielbemühte Diktum des Lukas Notaras wird auch hier S. 152 falsch interpretiert (wenn auch ohne weitere Folgen für die Argumentation). D. R. Reinsch hat gezeigt, daß Notaras zwar zur Kirchenunion bereit war, sich jedoch einer politischen westlichen Oberherrschaft widersetzte und dieser die Osmanen

vorgezogen hätte (vgl. D. R. Reinsch, Lieber den Turban als was? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras, in: ΦΙΛΕΛΛΗΝ. Studies in Honour of R. Browning, hrsg. von C. N. Constantinides u.a. Venedig 1996, 377–389, bes. 388f.). In der Übersetzung sollte daher der symbolträchtige westliche Kopfschmuck nicht mit „mitre“, sondern etwa mit „crown“ als weltliches Herrschaftskennzeichen wiedergegeben werden. Den Hesychasmus des 14. Jh.s als populistische Reaktion auf den Elitismus zu interpretieren (S. 162), greift zu kurz. Stark „vereinfacht“ ist die Darstellung des Palamitischen Streites und des Bürgerkriegs 1341–1347.

Auch wenn „Kultur“ und „Mentalität“ aufgrund der abrißartigen Anlage des Werkes insgesamt etwas zu kurz kommt, finden sich auch zu Literatur und Kunstgeschichte anregende Darstellungen. So betont H., daß der Faktor „Autorität“ im künstlerischen Schaffen nach der Wiederherstellung der Bilderverehrung am Konzil von 787 besonders wichtig wurde (S. 159f.). H. erwähnt so gut wie keine literarischen Werke; alleine an den ptochoprodromischen Gedichten eine Analyse der sozialen Veränderungen im 12. Jh. festzumachen (S. 162f.), verleiht diesen Texten wohl zu viel Gewicht. Trotz der Darstellung der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte kommt der unbestreitbar prägende Einfluß der Religion auf den byzantinischen Menschen und somit auf die byzantinische Geschichte zu wenig zur Geltung.

Auffallend ist, wie oberflächlich das überaus reichliche Bildmaterial präsentiert wird. Auf die Abbildungen wird im Text kaum ausdrücklich bezug genommen, sondern sie fungieren als lockere Illustration. Die Legenden zu den zahlreichen Fotos von Landschaften und Bauten lassen nur in Ausnahmefällen eine genauere Identifizierung zu; in der Regel heißt es etwa: „A Byzantine castle in eastern Asia Minor“ (S. 37), „Ruins of a Byzantine Kastron, Pamphylia, southern Asia Minor“ (S. 44), „Eastern Asia Minor pastureland“ (S. 73). Etwas mehr Information hätte niemandem geschadet. Darüber hinaus ist etwa die Abb. auf S. 81 einschließlich Legende („Tenth-century sarcophagus“) geradezu unsinnig. Die schönen Fresken des Chora-Klosters sind in hoher Qualität publiziert worden; aber selbst die heutzutage vor Ort erhältlichen Kataloge enthalten mit Abstand bessere Abbildungen als diejenige auf S. 157, auf der (mit Ausnahme eines mir unbekannten jungen Mannes) so gut wie nichts zu erkennen ist. Entsprechendes gilt für die erbärmliche Abbildung des Kuppelfreskos von Hosios Lukas S. 161. Diese Kritik betrifft vor allem die rund 50 Schwarzweißfotos; die 32 Farbabbildungen sind in der Mehrheit von besserer Qualität und genauer beschrieben. Da die Abbildungen gemessen am Gesamtumfang der Publikation verhältnismäßig viel Raum einnehmen, ist es unverständlich, daß bei Auswahl und Begleittext nicht etwas mehr Sorgfalt aufgewendet wurde.

„Byzantium“ wendet sich grundsätzlich an ein englisches Publikum, insbesondere an Studenten, was sich in erster Linie in einer fast ausschließlichen Beschränkung auf englische Publikationen im bibliographischen Teil niederschlägt, aber auch in der sporadischen Hervorhebung spezifisch britischer Anknüpfungspunkte an die byzantinische Geschichte, wobei H. ausnahmsweise auch auf Details eingeht (so wird etwa der Varäger Harald Hardrada erwähnt, S. 88).

Abschließend läßt sich sagen, daß H. in „Byzantium“, obwohl das Werk in mancher Hinsicht an Genauigkeit zu wünschen übrigläßt, erfolgreich einen Überblick über die bestimmenden Entwicklungslinien der byzantinischen Geschichte gibt und damit eine moderne und anregende Einführung in das Thema liefert.

Martin Hinterberger

Diccionario Griego-Español. Vol. VI. Redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados y siendo para este volumen Investigador principal Elvira Gangutia por los miembros del C.S.I.C Dolores Lara, Juan Rodríguez Somolinos [et alii]. Madrid 2002. XLVIII S., S. 1135–1386. ISBN 84-00-06318-X.

Fünf Jahre nach dem fünften Band erscheint der sechste, der die Lemmata von διωξικέλευθος – ἐκπελεκάω umfaßt, wobei die Seite 1135 irrtümlicherweise doppelt vergeben wurde.

Die Einleitung informiert, wie gewohnt, über die Aktivitäten und Fortschritte der griechischen Lexikographie, sowohl international als auch insbesondere in Spanien. Dabei wird ganz deutlich, wie immer wieder alle erreichbaren Hilfsmittel in ihrer neuesten Form heranzuziehen sind: das neue Supplement zum Liddell-Scott (1996), der amerikanische TLG (CDROM in der Version E, statt wie bisher in der Version D), für die Papyri außer der CDROM 7 (diese auch für Inschriften) des Packard Humanities Institute jetzt das dritte Supplement des Papyruswörterbuchs (2000), der 10. Band der Berichtigungsliste (1998) sowie aus dem Internet die von Hagedorn betreuten Wörterlisten (Stand vom Februar 2002). Dazu wird auf S. XVI auf Überschneidungen hingewiesen, die sich mit dem LBG ergaben. Tatsächlich zeigt ein Vergleich mit diesem ungleich bescheideneren Werk, daß zahlreiche Wörter und Zitate, die man bei LS vermißt, durch die gleichermaßen konsequente Heranziehung des TLG in beiden Lexika vorkommen. Dies zeigt gut ein stichprobenartiger Vergleich für den Abschnitt δυσαφής-δυσέργητος (LBG S.417-9). Von Nachteil für den Benutzer kann diese Duplizität nicht sein, zumal da ja die Fertigstellung des DGE in weiterer Ferne liegen muß als die des LBG. Über neue Editionen (Literatur, Papyri, Inschriften) informieren die Seiten XXIX–XLII.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß das DGE mit jedem neuen Band einen größeren Benutzerkreis ansprechen wird, sowohl wegen seines ungleich größeren Umfangs als auch wegen seines modernen Standes. Dabei wird man freilich für die „normale“ Lektüre eines Textes noch lange Zeit auf LS angewiesen sein, bei allen intensiveren Studien jedoch stets die erschienenen Teile des DGE mit Gewinn konsultieren.

Nun ein paar verstreute Beobachtungen zu einzelnen Stichwörtern: διωρύκτης (O. Eleph. DAIK 139,7, 4. Jh.; dieses Werk von 1998 ist im DGE zitiert) fehlt; dieses Wort und andere wie δρομονάριον (CPR 22, Wien 2001; Lampe und DGE haben δρομωνάριος aus Malalas), die aus chronologischen Gründen (nach dem 6. Jh.) leider nicht in Frage kamen, finden sich in der neueren Wörterliste der Papyri (Hagedorn) vom Dezember 2002.

An so manchen Stellen gewinnt man den Eindruck, daß der Erfassung des patristischen Wortschatzes (bis zum 6. Jh.) weitestgehend Lampe zugrundegelegt wurde, wodurch sich so manche Lücken erklären, die durch den TLG ohne große Mühe hätten gefüllt werden können, z.B.: δρακοντικός auch bei Cyr. Hieros. (4. Jh.), δρόμαξ (siehe LS) bei Malalas, δυσεπικράτητος (Marc le Moine, Traités 150,66, ed. Durand Paris 1999–2000). Andere Lükken bei Lampe sind freilich nur durch Nachexzerpieren zu füllen, wie z.B. aus Makarios Magnes (ed. Blondel) εἰδωλοθύτης (145,2) oder ein weiterer Beleg für ἐκθολόω aus Euagrios Pontikos (42,4 ed. Gehin 1998),

Ähnlich wie in das LBG ausnahmsweise auch vor dem 4. Jh. belegte Wörter Aufnahme gefunden haben, enthält das DGE umgekehrt nicht wenig byzantinisches Material. Dies betrifft zunächst in der Nachfolge von LS Grammatiker, Lexikographen, Scholiasten und Kommentatoren (hier besonders auffällig εἰκονοστάσιον; dazu vgl. LBG), sowie in Anlehnung an Lampe unechte, späte Schriften wie den Christus patiens (dem Gregor von Nazianz

zugeschrieben, sicherlich jedoch erst dem 12. Jh. angehörend, z.B. δυσκοιτία, ἐκπασσαλεύω), in Einzelfällen aber unabsichtlicherweise sogar Metabyzantinisches, wie δρομογοργοκίνητος aus einer späten Handschrift (Cat. Cod. Astr. XII 202,7) oder das „exzentrische“ ἐκκεντρικός (ib. X 248,15; vgl. die neugriechischen Lexika; allenfalls erhebt sich die Frage nach der tatsächlichen Priorität dieses Wortes im Westen). Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt, daß Derartiges im TLG infolge der Aufnahme sämtlicher sekundärer und tertiärer Versionen des Alexanderromans wesentlich häufiger vorkommt.

Stellen aus älteren astrologischen Hss. sind im LBG unter δυσανάτροφος verzeichnet. Die spätbyzantinischen Plutos-Scholien sind zwar im Abkürzungsverzeichnis vermerkt (S.XXIX: Chantry 1996), dann aber doch (absichtlich, weil zu spät ?) nicht konsequent herangezogen, vgl. etwa δυσγνώστως, δυσδιαγνώστως, δυσκολονόητος.

Während die naturgemäß unvollständige Nutzung des TLG vereinzelt rein zufällig wirkt (so bei ἔκκλιτος statt drei nur eine Stelle aus Simplikios ohne „etc.“), erscheint mit Recht wichtiger die bessere Darbietung des Wortschatzes bedeutender älterer Schriftsteller, wie etwa ἔκκλυσμα mit zwei Plutarch-Stellen. Unausgewogenheit mag man hinwiederum bei ἐκλείχω (deutlich mehr als LS) gegenüber ἐκλήγω (DGE nicht besser als LS; nach dem TLG bei Libanios absolut, bei Theodoret mit Genetiv gebraucht) konstatieren. Monieren könnte man auch die Nichtverwendung einer neueren, kritischen Edition, wie im Falle von ἐκμαλθάσσω (Greg. Naz. nach PG, vgl. dagegen das LBG).

All diese beiläufigen Bemerkungen „von Lexikograph zu Lexikograph“ haben einen einzigen Zweck, den nachdrücklichen Wunsch zum weiteren Voranschreiten im Alphabet.

Erich Trapp

Francisco Rodríguez Adrados – Juan Rodríguez Somolinos (editores), El Partenón en los orígenes de Europa (*Manuales y Anejos de «Emérita»* XLIV). Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología 2003. 278 S. ISBN 84-00-08139-0.

Der zu besprechende Band mit seinen 15 Aufsätzen ist das schriftliche Ergebnis eines *curso* der Universidad Complutense Madrid im August 2001 mit dem Titel „El Partenón en los orígenes de Europa“. Francisco Rodríguez Adrados, einer der beiden Herausgeber der Monographie, der byzantinistischen Fachwelt am ehesten bekannt als Redaktor des DGE (Diccionario griego-español)[1] und Verfasser einer Geschichte der griechischen Sprache[2], legt in der Einleitung (7–10) die Gründe für die Veranstaltung einer Tagung mit dem Thema „Parthenon“ dar: 1) Der Parthenon ist nicht nur ein Symbol für Griechenland, sondern für ganz Europa und 2) Der Parthenon ist ein Objekt, das die interdisziplinäre Beschäftigung von Archäologen, Historikern, Epigraphikern und klassischen Philologen erlaubt.

Freilich sind die meisten Beiträge in diesem Band Themen gewidmet, die sich mit dem Parthenon in der klassischen Epoche auseinandersetzen.[3] Ausnahmen sind der Aufsatz von

---

[1] Siehe die vorangehende Besprechung.

[2] Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días. Madrid 1999 (Titel der dt. Übersetzung: Geschichte der griechischen Sprache. Von den Anfängen bis heute. Tübingen–Basel 2001).

[3] F. R. Adrados, El Partenón en su momento histórico y espiturial (11–22). – M. Á. Elvira, El Partenón: un hito arquitectónico complejo (23–34). – D. Giraud, El proyecto arquitectónico de Pericles y su significado político (35–39). – N. Toganidis, La restau-

Ricardo Olmos, der sich mit dem Bild der Akropolis in Reiseberichten und in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts beschäftigt,[4] die Abhandlung von Francisco Rodríguez Adrados, die sich mit Lord Elgin und dem „Raub" des Parthenonfrieses auseinandersetzt,[5] und schließlich die Studie von Antonio Bravo (A.B.), die sich zum Ziel setzt, den Parthenon im Mittelalter zu behandeln.[6] Letztgenannter Artikel soll hier nun auch näher vorgestellt werden:

A.B. unterteilt seine Studie, übrigens mit 60 Druckseiten die umfangreichste des gesamten Bandes, in eine Einleitung und weitere vier Abschnitte. In der Einleitung (119–123) unternimmt der Autor den Versuch, die Geschichte Athens von der Spätantike bis zur Turkokratia grob zu periodisieren; außerdem erfahren wir, dass er mit diesem Artikel einen Überblick über den Parthenon und die (Geistes)geschichte des mittelalterlichen Athen bieten möchte.

Das erste Kapitel (123–135) ist der Beschreibung der Akropolis durch den italienischen Reisenden Niccolò da Martoni gewidmet, der im Jahre 1395 Athen besuchte. Dabei wird sein Bericht auch mit den Erzählungen anderer Reisender verglichen.

Im zweiten Kapitel (135–166) präsentiert A.B. einen politisch-historischen sowie geistesgeschichtlichen Abriss der Entwicklung Athens von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters. Er beginnt mit dem Einfall der Heruler in Attika 267 n. Chr., erwähnt den Angriff der Goten am Ende des 4. Jh. und beschäftigt sich mit Synesios von Kyrene und dessen für die Athen-Rezeption in Byzanz wichtigem Brief aus dieser Stadt, in dem das erste Mal der Niedergang der Stadt vehement bedauert wird.[7] Als weitere historische Eckdaten werden der Angriff der Slawen 582 und der Besuch des Kaisers Konstans II. im Winter 662/63 genannt. Erwähnt wird auch Kaiserin Irene, die wie einige Jahrzehnte später ihre Verwandte Theophano, die Gattin des späteren Kaisers Staurakios, aus Athen stammte. Im Jahre 1018 schließlich besuchte Basileios II. nach seinem Sieg gegen die Bulgaren die Stadt, um der Muttergottes für seinen Triumph zu danken. Breiteren Raum widmet A.B. ferner dem Wirken des Metropoliten Michael Choniates am Ende des 12. Jahrhunderts. Danach lesen wir von der fränkischen Eroberung der Stadt im Zuge des vierten Kreuzzuges,

---

ración del Partenón (41–52). – H. R. Somolinos, Las inscripciones de Atenas del siglo V a.C. (53–83). – D. Plácido, La democracia en tiempos de Pericles (85–100). – E. Gangutia, Los autores de la época de Pericles (101–118). – C. Sanchez, Las imágenes del Partenón (215–237). – A. D. Monedero, Pericles y la opinión pública: la estatua de Atenea, el Partenón y la responsibilidad de la guerra del Peloponeso (239–259). – J. R. Somolinos, Apuntes sobre la epigrafía de Atenas en el período clásico (261–267). – E. R. Monescillo, Tipos literarios relacionados con la democracia ateniense (269–273). – M. Vílchez, Pericles y Edipo (275–278).

[4] R. Olmos, La Acrópolis de Atenas en la imaginación de viajeros, artistas y escritores (siglos XVIII–XIX) (179–199).

[5] F. R. Adrados, Lord Elgin y el expolio de la acrópolis (201–213).

[6] A. Bravo, El Partenón y la Edad Media griega (119–177).

[7] Zur Rezeption dieses Schreibens in Byzanz siehe nun A. Rhoby, Synesios von Kyrene als literarisches Vorbild: ep. 136 (Garzya) und der Ausgangspunkt der Athenklage, in: L'épistolographie et la poésie épigrammatique: Projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde org. par W. Hörandner et M. Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines (Collège de France – Sorbonne, Paris, 19–25 Août 2001) (*Dossiers byzantins* 3). Paris 2003, 85–96.

von der katalanischen Herrschaft im 14. Jahrhundert und von der florentinischen Oberhoheit über die Stadt bis zur osmanischen Eroberung im Jahre 1456.

Das dritte Kapitel (166–170) bietet einen archäologischen Überblick über die Entwicklung des Parthenon von der Spätantike bis ins 15. Jahrhundert. Es ist deshalb so kurz ausgefallen, da sich A.B. bezüglich archäologischer und architektonischer Einzelheiten nur für bedingt kompetent hält (166).

Das letzte Kapitel (170–175) schließlich ist eine Art Résumé, in dem sich A.B. allgemein über die Diskussion Kontinuität/Diskontinuität des Griechentums im Mittelalter Gedanken macht und sich kritisch zur Frage des Elgin-Parthenonfrieses äußert.

Nach diesem Überblick über die Anlage des Beitrages möchte ich nun auf einige Passagen näher eingehen: Insgesamt ist die oft eigenwillige Auswahl von Sekundärliteratur zu bedauern. Häufig wird ausschließlich aus den heute größtenteils überholten Monographien von George Finlay *(A History of Greece from the Conquest by the Romans to the Present Time B.C. 146 to A.D. 1864*) und William Miller (*The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece 1204–1566*) zitiert. Weiters ist zu beklagen, dass Zitate byzantinischer Autoren fast gänzlich aus zweiter Hand übernommen werden. Im folgenden eine Liste konkreter Mängel und Hinweise zur Ergänzung der Sekundärliteratur:[8]

S. 121: Der Brief des Theodosios Zygomalas an Martin Crusius, der u.a. den Zustand Athens zum Thema hat, wurde im November 1575 verfasst und gehört nicht ins Jahr 1554.[9]

S. 122, A.12: Zu den Briefen des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius mit Athen-Bezug siehe nun A. Rhoby, Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius. *Medioevo greco* 2 (2002) 177–191; der Autor der Crusius-Biographie heißt Karuzu, nicht Karutzu; zu Crusius ist auch folgende jüngst veröffentlichte Studie zu nennen: T. Wilhelmi, Die griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen. Sonderband Martin Crusius. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie (= Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Tübingen 2). Wiesbaden 2002, bes. 261–271 (Bibliographie).

S. 131f.: A.B. erwähnt hier den Bericht bei Zosimus, demnach Athen während des Einfalls der Goten 395/96 in Griechenland durch den Beistand der Göttin Athene verschont wurde. Laut jüngsten Erkenntnissen ist diese Sichtweise nicht mehr zu vertreten. Nicht nur andere literarische Zeugnisse, sondern auch archäologische Befunde beweisen, dass Athen sehr wohl betroffen war.[10]

---

[8] Zum Bild Athens in der griechischen Literatur der Spätantike sei folgende jüngst erschienene Publikation erwähnt, die A.B. noch nicht kennen konnte: A. Breitenbach, Das „wahrhaft goldene Athen“. Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (*Theophaneia* 37). Berlin–Wien 2003.

[9] Dieser Fehler entstammt bereits der hier von A.B. zitierten spanischen Übersetzung einer Passage aus R. u. F. Etienne, La Grèce antique, archéologie d'une découverte. Paris 1990 (auch in der mir zugänglichen dt. Übersetzung dieses Buches [Griechenland. Die Wiederentdeckung der Antike. Ravensburg 1992, 34] ist der Brief falsch datiert).

[10] Zur Argumentation vgl. A. Frantz, The Athenian Agora XXIV: Late Antiquity: A.D. 267–700. Princeton 1988, 51–56; A. Cameron – J. Long, Barbarians and Politics at the Court of Arcadius. With a contribution by L. Sherry. Berkeley u.a. 1993, 409f.; P. Castrén, General Aspects of Life in Post-Herulian Athens, in: P. Castrén (Hg.), Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267–529 (*Papers and*

S. 135, A.62: Zur Synkrisis des alten und des neuen Rom aus der Feder des Manuel Chrysoloras vgl. nun auch C. Billò, Manuele Crisolora, Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma. *Medioevo Greco* 0 (2000) 1–26 (Edition 6–26).

S. 139: Der berühmte Brief des Synesios (Nr. 136) mit seinem negativen Athen-Bild gehört wahrscheinlich ins Jahr 410 und nicht ans Ende des 4. Jh.;[11] zur spanischen Übersetzung (*pareja de sabios plutarqueos*) der in Athen lehrenden ξυνωρὶς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων ist folgendes anzumerken: σοφῶν ist vielleicht zu σοφιστῶν zu ändern, das von mehreren Codices überliefert wird, wohingegen σοφῶν nur von einer Handschrift gestützt wird;[12] A.73: Hinter dem „Paar der Plutarchiker" verbergen sich wahrscheinlich die beiden neuplatonischen Philosophen Plutarchos und Syrianos[13] und nicht Hierios und Archiades.

S. 147: Zusammenfassend zum Besuch des Kaisers Basileios II. in Athen nach seinem Sieg über die Bulgaren 1018 siehe nun am besten J. Koder, Zu einigen Textstellen bei Johannes Skylitzes, in: C. Scholz – G. Makris (Hg.), ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag (*Byzantinisches Archiv* 19). München–Leipzig 2000, 106–112, hier 111f.; zu Athen als Verbannungsort vgl. auch eine Stelle in der Vita Euthymii (s.X) (Karlin-Hayter) 9,12: πρὸς δὲ τὰς Ἀθήνας περιόρισις.[14]

S. 148: Die positive Darstellung Athens[15] im Bericht des arabischen Gelehrten al-Idrisi ist mit Vorsicht zu genießen; es ist höchst zweifelhaft, ob al-Idrisi Athen je mit eigenen Augen zu Gesicht bekam.

S. 149: Zur Frage, ob Athen 1147/48 von den Normannen geplündert wurde, vgl. nun A. Rhoby, War Athen Ziel des Normannenangriffes von 1147/48? *JÖB* 52 (2002) 221–230; von einer etwaigen normannischen Eroberung Athens sprechen außer dem von A.B. angeführten Otto von Freising auch die sog. *Annales Palidenses* (MGH SS XVI 83: *Atheniensium namque fines invadens idem Rozerius …*).

Monographs of the Finnish Institute at Athens I). Helsiniki 1994, 1–14, hier 9; Ders., Paganism and Christianity in Athens and Vicinity During the Fourth to Sixth Centuries A.D., in: G. P. Brogiolo – B. Ward-Perkins, The Idea and Ideal of the Town Between Late Antiquity and the Early Middle Ages. Leiden u.a. 1999, 211–223, hier 215f.; jüngst auch W. Liebeschütz, Pagan Historiography and the Decline of the Empire, in: G. Marasco (Hg.), Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D. Leiden – Boston 2003, 177–218, hier 200 u. 210.

[11] Vgl. Cameron – Long, Barbarians 409–411 (Appendix); diese These unterstützt und erweitert T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropoliten von Ptolemaïs (*Beiträge zur Altertumskunde* 146). München–Leipzig 2001, 103, A.130, 121f. u. A.204.

[12] So Cameron – Long, Barbarians 56f.; vgl. auch den app. crit. in der Ausgabe von A. Garzya – D. Roques, Synésios de Cyrène II–III, Correspondance, Lettres I–CLVI. Paris 2000, III 275.

[13] So Garzya – Roques, Correspondance III 397f.; Schmitt, Bekehrung 103, A.130.

[14] Vgl. dazu auch C. Scholz, Graecia Sacra. Studien zur Kultur des mittelalterlichen Griechenland im Spiegel hagiographischer Quellen (*Studien und Texte zur Byzantinistik* 3). Frankfurt/Main 1997, 231 (Athen-Exkurs 231–235).

[15] Franz. Übers. v. P.-A. Jaubert, La Géographie d'Edrisi […] I–II. Paris 1836–1840 (Reprint in einem Bd. o. J.), 295: Athènes est une ville populeuse, environnée de jardins et de champs cultivés.

S. 151, A.127: Zu Eustathios von Thessalonike und seiner Tätigkeit als Lehrer (u.a. des Michael Choniates) nur William Miller (*The Latins in the Levant*) zu zitieren, ist alles andere als befriedigend; A.128: Zum Topos der Klage über das Fernsein von Konstantinopel fehlt der Hinweis auf M. E. MULLETT, Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile, in: A. R. LITTLEWOOD, Originality in Byzantine Literature, Art and Music. A Collection of Essays (*Oxbow Monograph* 50). Oxford 1995, 39–58.[16]

S. 151ff: Auf den Seiten, die Michael Choniates und seinem Aufenthalt in Athen gewidmet sind, fehlen die Hinweise auf die unentbehrlichen Monographien von G. STADTMÜLLER, Michael Choniates. Metropolit von Athen (ca. 1138–ca. 1222) (*Orientalia Christiana* XXXIII/2, Nr.91). Rom 1934 und F. CH. KOLOVOU, Μιχαὴλ Χωνιάτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Τὸ Corpus τῶν ἐπιστολῶν. Athen 1999.

S. 153: Zur Bibliothek des Mich. Chon., vor allem aber zu den literarischen Quellen für sein epistolographisches Œuvre siehe nun auch F. KOLOVOU, Quellenforschung zu den Briefen des Michael Choniates. *Hell* 51 (2001) 75–99.

S. 155: Mich. Chon. starb nicht auf der Insel Keos, sondern im Johannes-Prodromos-Kloster in Muntonitsa in der Nähe der Thermopylen;[17] A.142: Für den Bericht vom Besuch des Basileios II. in Athen ist die Skylitzes-Ausgabe von THURN (364, 80ff.) zu benützen.

S. 162: Athen wurde von Konstantin, dem Despoten der Peloponnes (und späteren Kaiser Konstantin XI.), nicht 1446, sondern bereits 1444 unterworfen.[18]

S. 170f.: Zur hier behandelten Antrittsrede des Mich. Chon. in Athen (Εἰσβατήριος) vgl. nun A. RHOBY, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie* 2 (2002) 83–111.

Zusammenfassend ist folgendes festzuhalten: Die Interdisziplinarität der Beiträge des Bandes ist lobenswert, wenn auch der Rezensent über deren Qualität nur bedingt urteilen kann. Was A.B.s Artikel über den mittelalterlichen Parthenon angeht, so ist der Versuch hervorzuheben, einen flüssig geschriebenen – wenn auch an manchen Stellen mangelhaften – politisch-historischen und geistesgeschichtlichen Abriss über die Entwicklung Athens von der Spätantike bis ins 15. Jahrhundert verfasst zu haben. Es ist aber keine Studie, die sich – wie der Titel verspricht – zentral mit dem mittelalterlichen Parthenon auseinandersetzt; daher wäre es richtiger gewesen, den Beitrag statt *El Partenón y la Edad Media Griega* einfach *Atenas y la Edad Media Griega* zu nennen.

Andreas Rhoby

---

[16] Weiters wäre zu nennen P. MAGDALINO, Constantinople and the Outside World, in: D. C. SMYTHE (Hg.), Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider. Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1998 (*Society for the Promotion of Byzantine Studies*, Publications 8). Aldershot u.a. 2000, 149–162.

[17] Vgl. V. KATSAROS, Ἡ „κατὰ τὴν Ἑλλάδα“ βυζαντινὴ Μονὴ τοῦ Προδρόμου τελευταῖος σταθμὸς τῆς ζωῆς τοῦ Μιχαὴλ Χωνιάτη. *Byzantiaka* 1 (1981) 101–137.

[18] Vgl. z.B. J. KODER – F. HILD, Hellas und Thessalia (*TIB* 1). Wien 1976, 127.

Studies in Byzantine Sigillography 7. Edited by Werner SEIBT. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2002. XV, 219 S. ISSN 1097-4806.

Nach dem Tod des bisherigen Editors der Serie, Nikos Oikonomides, wurde Werner Seibt eingeladen, die Edition des siebten Bandes zu übernehmen. Der Band beinhaltet dreizehn Artikel unterschiedlicher Thematik (Vorstellung von Neufunden, prosopographische, verwaltungsgeschichtliche und ikonographische Kontributionen, Überlieferung von Siegellegenden in Urkunden, Bemerkungen zur Problematik der Datierung u.a.) und schließt mit ausführlichen Indizes (Proper Names and Terms, Iconography, S. 197–219).

Der einleitende Aufsatz stammt von N. OIKONOMIDES (Problems of Chronology and the Seals of Preslav, S. 1–10), bietet eine Auswertung des chronologisch eingrenzbaren Materials aus Preslav (971 bis ca. vor 1088) bezüglich der Motivik und paläographischer Charakteristika und versucht die daraus resultierenden Ergebnisse in die Problematik der engeren Datierung einzubringen.

C. TOTEV (Two Byzantine Signet Rings from Bulgaria, S. 11–20) stellt zwei vergoldete Ringe aus Bulgarien vor und zieht dabei reichlich Vergleichsmaterial heran. Der erste Ring (frühestens Ende 13. – Anfang 14. Jh.) wurde in der Region von Varna gefunden und wird heute im Historischen Nationalmuseum in Sofia aufbewahrt. Er gehörte einem Theodoros Primikeris. Primikeris ist hier höchstwahrscheinlich als Familienname aufzufassen. Der zweite Ring stammt aus Veliko Tŭrnovo und ist in Relation zu jenen Ringen zu sehen, die aus der Zeit des Zweiten Bulgarischen Reiches stammen (12.–14. Jh.): Die Ringplatte zeigt eine Löwendarstellung und weist in der Form einer Umschrift die Legende Θεοδώρου τοῦ Φιλάντρη auf, wobei letzteres anderweitig nicht belegt ist.

Mit neuen Funden aus Melnitsa (zum Teil Unikate) setzt sich I. JORDANOV ausführlich auseinander (Byzantine Lead Seals from the Village of Melnitsa [district of Elkhovo, Bulgaria], S. 21–57), wobei für die Bearbeitung des Materials die systematische Photothek byzantinischer Bleisiegel der Kommission für Byzantinistik / Österr. Ak. d. Wissenschaften herangezogen wurde. Ich erlaube mir nur, ein paar Bemerkungen zu diesem interessanten Fund zu machen. Die Bulle des Basileios Chalkutzes β. νοτάριος setzen wir ins 2. Viertel des 11. Jh., die Person könnte mit dem homonymen πρωτοσπαθάριος ἐπὶ τοῦ χρυσοτρικλίνου, κριτὴς τοῦ βήλου καὶ ἐξάκτωρ (ca. Mitte 11. Jh.; J.-Cl. CHEYNET, Les sceaux byzantins du Musée de Manisa. *REB* 56 [1998] 262f., Nr. 2) identisch sein, aber nicht mit dem Homonymos in den Urkunden. Über die Familie Chalkutzes s. auch A. SABBIDES, Ο βυζαντινός οίκος Χαλκούτζη (Χαλκούτση) (β′ μισό 10ου – β′ μισό 13ου αι). *Ἀρχεῖον Εὐβοϊκῶν Μελετῶν* 28 (1988/89) 63–73. S. 32, Nr. 14 würden wir nach Mitte 11. Jh. datieren. S. 32, Nr. 15: Schon wegen des Episkepsis-Typus ist erst eine Datierung nach der Mitte des 11. Jh. zulässig. S. 42, Nr. 35: Hier wurden Av. und Rv. in umgekehrter Reihenfolge abgebildet und gelesen. Als Beginn des dreifachen Zwölfsilbers schlagen wir eher Σίδηρος ἐκτυπῶν καὶ … vor. Der Hinweis „proposed reading of Seibt – Wassiliou“ betrifft sicherlich nicht die endgültige Lesung. S. 43–44, Nr. 38: Zu überlegen wäre eventuell [Μυ]λονᾷ. S. 44–46, Nr. 39: Michael Iasites als Dux von Antiochien würden wir zwischen 1046–1048 setzen. S. 46–47, Nr. 41: Wieso „grandson“ und nicht „son“?

Vier byzantinische Siegel (drei bekannte Typen und ein unbestimmtes Siegelfragment) aus der Republik Mazedonien stellt J. ANANIEV vor (Byzantine Seals Found in the Republic of Macedonia, S. 59–64), während V. P. STEPANENKO sein Augenmerk auf das Motiv des triumphierenden Reiters auf sphragistischen und numismatischen Funden aus Byzanz und den kulturell byzantinisch beeinflussten Ländern lenkt (The Image of the Horseman Tri-

umphant in the Sphragistics and Numismatics of Byzantium and the Countries of the Byzantine Cultural Milieu, S. 65–78). Als Ausgangspunkt seines langen Exkurses über das Motiv des *imperator triumphans* dient das Bild eines triumphierenden Herrschers auf einem bulgarischen Siegel (zuletzt von I. Jordanov interpretiert), das der Autor dem bulgarischen Prätendenten Mitso (1256–1263) zuschreibt. In einem sehr langen Abschnitt wird das Motiv des berittenen Herrschers und des Heiligen hoch zu Ross bis in seine Ursprünge zurückverfolgt, manchmal sind aber die Zusammenhänge nicht deutlich genug. Gemäß Stepanenko soll sich die bulgarische Darstellung typologisch und ikonographisch an dem Bild des letzten lateinischen Kaisers von Konstantinopel, Balduin II. (1241–1261), orientieren, nicht zuletzt weil eine ähnliche Ideologie zum Ausdruck kommen soll. Ob das Motiv des triumphierenden Herrschers auf Münzen der Palaiologenzeit (Andronikos II. und Andronikos IV.) auch auf die Bullen Balduins II. zurückzuführen ist, möchten wir bezweifeln.

Drei weitere Siegel von πρωτεύοντες Χερσῶνος präsentiert V. P. Alekséenko (Les sceaux des *prôteuontés* de Kherson au Xe siècle, S. 79–86), die er einem „Jean, protospathaire impérial, épi tou Chrysotriklinou et prôteuon de Kherson“ bzw. „protospathaire impérial et prôteuon de Kherson“ zuweisen möchte. Wir würden die Existenz zweier Personen nicht ausschließen, Nr. 1 mit Nr. 4 und Nr. 2 mit Nr. 3 verbinden.

J.-Cl. Cheynet (Épiskeptitai et autres gestionnaires des biens publics – d'après les sceaux de l'IFEB, S. 87–118) beschäftigt sich detailliert mit Funktionären der Domänenverwaltung, ediert die Siegel der Episkeptiten im IFEB und listet schließlich alle greifbaren Episkeptiten auf. U. E. sind κτημάτινος und ἐπὶ τῶν κτημάτων (ähnlich wie βάρβαρος und ἐπὶ τῶν βαρβάρων) Bezeichnungen für ein und dieselbe Funktion (S. 92–95). Bei den προνοηταί (S. 96–98) des 11. Jh. dürfte es sich primär um Güterverwalter mit Sonderrechten bezüglich des „Fruchtgenusses“ handeln, zumal diese Funktionäre einen Teil der Erträge selbst behalten durften. Den Siegeltypus des Christophoros ἐπισκεπτίτης Μεσοποταμίας (S. 102–103) setzen wir zwischen 1020 und 1060. Ein Toponym Μεσάνυκτα ist nicht bekannt, Μεσάνακτα hingegen schon; vgl. K. Belke – N. Mersich, Phrygien und Pisidien (*TIB* 7). Wien 1990, 338–339. Podandos („Épiphane Ka…, épiskeptites“) und Rodandos („Épiphane o tou Katakâlon épiskeptites“) sind identische Typen; der Mann hieß mit Familiennamen eher ὁ τοῦ Καραμάλλου (vgl. A.-K. Wassiliou, unten S. 254).

Mit dem Problem der Beinamen, Herkunftsnamen, Familiennamen u. dgl. setzt sich der Editor des Bandes, W. Seibt (Beinamen, „Spitznamen“, Herkunftsnamen, Familiennamen bis ins 10. Jh.: Der Beitrag der Sigillographie zu einem prosopographischen Problem, S. 119–136), auseinander. Herausgegriffen seien etwa die Siegeltypen eines Theodoros Audenos, Sohn (eines) Theodoros aus dem späteren 7. Jh. (S. 122–123), und das Siegel eines Pothos Argyros β. πρωτοσπαθάριος (auch typologisch ausgefallen), das der Autor „knapp vor der Mitte des zehnten Jahrhunderts“ datiert (S. 127).

A.-K. Wassiliou (Zur indirekten Überlieferung von Siegeln auf byzantinischen Urkunden, S. 137–160) widmet sich Abschriften von Urkunden, die einen Siegelvermerk anführen (überwiegend aus dem 12. und 13. Jh.). Zu ergänzen wäre die Siegelbeschreibung des Patriarchen Theodoros II. Eirenikos (September 1214 – März 1216) in der Abschrift seines ἀφοριστικὸν γράμμα (Original verloren) (1214) an die griechischen Bewohner von Konstantinopel und Umgebung, weil sich diese dem Papst und dem lateinischen Patriarchen von Konstantinopel zu fügen hatten (ed. A. Papadopulos-Kerameus, Θεόδωρος Εἰρηνικός, πατριάρχης οἰκουμενικὸς ἐν Νικαίᾳ. *BZ* 10 [1901] 182–192, Text auf S. 187–192). Die Siegelbeschreibung lautet wie folgt: Ἡ δὲ βοῦλλα εἶχεν οὕτως, ἀπὸ μὲν τοῦ ἑνὸς μέρους τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον ἐπὶ θρόνον καθημένην καὶ τὸν Χριστὸν ἐγκόλπιον φέρουσαν, ἀπὸ δὲ τοῦ ἑτέρου τὰ γράμματα ταῦτα· „Θεόδωρος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ

οἰκουμενικὸς πατριάρχης“ (S. 192). Die indirekte Überlieferung dieser Bulle ist wichtig, weil wir den Siegeltypus Theodoros II. Eirenikos nicht kennen. In der Abschrift der λύσις des Michael Dukas, Dux von Mylassa, Melanudion etc. (S. 147ff., Nr. II 5) ist die Kopie einer früheren Urkunde inseriert (Februar 1127; das richtige Datum geht auf O. Kresten und Ch. Gastgeber zurück – mündliche Mitteilung); am Ende wird das Siegel des ehemaligen Dux von Mylassa und Melanudion folgendermaßen beschrieben: εἶχε δὲ καὶ βούλλαν μολιβδίνην ἀπηωρημένην κάτωθεν ἔχουσαν ἐπ᾽ ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσι γράμματα· „Μιχαὴλ σφράγισμα τοῦ σεβαστοῦ“ (S. 325, Z. 13–15). Da diese Person sigillographisch nicht greifbar ist, können wir obige Angabe in Bezug auf Vollständigkeit und Präzision nicht überprüfen. Zweifellos ergibt die Legende in der überlieferten Form keinen Zwölfsilber. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Ende verloren ist. Wenn man sie mit Τοῦ σεβαστοῦ σφράγισμα Μιχαήλ beginnen lässt und etwa πέλω ergänzt, hätte man hingegen einen einwandfreien Dodekasyllabos.

Ein unbekanntes versifiziertes Siegel von Theodoros Rupenios edierte und kommentierte D. Theodoridis (Ein Bleisiegel von Theodoros Rupenios, dem „Treuesten“ von Alexios I. Komnenos, S. 161–166). Das Stück stammt aus der Privatsammlung des Autors. Die Vorderseite ziert das Standbild des hl. Theodoros als Märtyrer, die Rückseite weist folgende regelmäßige Zwölfsilber auf: Σφραγὶς σεβαστοῦ Θεοδώρου Ρουπένη τοῦ πιστοτάτου Ἀλεξίου δεσπότου (S. 163).

Ch. Stavrakos’ umfassende prosopographische Studie zur Familie Synadenos (Sigillographische Beiträge zur Familie der Synadenoi, S. 167–180) korrigiert und erweitert in jeder Hinsicht die schon länger bekannte Arbeit von Hannick – Schmalzbauer, *JÖB* 25 (1976) 125–161. Ähnlich wie beim Beitrag von I. Jordanov ist auch hier die systematische Photothek der ÖAW herangezogen worden.

Cl. Sode stellt ein ikonographisch ausgefallenes Stück im Berliner Münzkabinett vor (*Super Aspidem et Basiliscum:* Zur Ikonographie eines Bleisiegels im Berliner Münzkabinett, S. 181–188). Auf dem Avers findet sich eine Büste des hl. Stephanos Protomartys, auf dem Revers die Standfigur Jesu Christi mit dem Evangelium in der linken Hand, die rechte ist in einer Gewandfalte nach vorne vor der Brust angewinkelt. Unter seinen Füßen liegt eine männliche Figur, die die Autorin überzeugend als Personifikation des Teufels interpretiert (S. 188); Beischrift: ὁ πειρασμός. Gemäß Sode ist das Siegel von der 2. Hälfte des 11. bis ins 12. Jh. zu datieren.

Der Band schließt mit dem Beitrag von J. E. Cooper ab (Some Thoughts about the Computerization of Seals, S. 189–196), durch den wir über so manche Errungenschaften und Möglichkeiten der EDV im Bereich der Sphragistik informiert werden.

Der achte Band der Serie ist im Verlag K. G. Saur (München–Leipzig) am Vorabend des 8. Internationalen Symposions zur Byzantinischen Sigillographie in Berlin (Oktober 2003) erschienen (von J.-Cl. Cheynet und Cl. Sode herausgegeben).

Alexandra-Kyriaki Wassiliou

Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 4. The East. Edited by Eric McGeer, John Nesbitt and Nicolas Oikonomides. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2001. XIV, 236 S. m. zahlr. Abb. ISBN 0-88402-282-X.

Im betreffenden Band sind in 76 Lemmata jene Bullen veröffentlicht, die Funktionäre aus den Ostprovinzen des byzantinischen Reiches erwähnen (ausgenommen der syrische Bereich, der zusammen mit Konstantinopel und allfälligen Ergänzungen und Korrekturen

für den abschließenden 5. Band der Serie gedacht ist). Darunter finden sich einerseits viele bisher unbekannte und unedierte Siegel und andererseits Verbesserungen zu fehlerhaft edierten Stücken. Das letzte Kapitel (V, Lemmata 78–86) widmet sich allgemein einigen unsicheren und fraglichen Siegeln. Anders als in den früheren Bänden ist dem eigentlichen Katalog eine Landkarte Kleinasiens vorangesetzt, die aber nur die größeren Zentren bzw. geographischen Einheiten verzeichnet. Als Neuerung gegenüber den bisherigen Bänden erscheinen auf dem Titelblatt drei Autoren, wobei die Hauptverantwortung in jeder Hinsicht der ἀείμνηστος N. Oikonomides hatte, während die endgültige Fassung des Werkes zweifellos auf den unermüdlichen Einsatz von J. Nesbitt zurückgeht. Auf die Qualitäten und die hervorragenden Leistungen der Autoren hat bereits W. Seibt in einer Buchbesprechung (*BZ* 96, 2003) Bezug genommen und betont, dass Bemerkungen zu einzelnen Nummern keineswegs deren Bedeutung mindern. Demgemäß sind auch unsere Beobachtungen bzw. Vorschläge zu einigen Stücken als ein bescheidener Beitrag zu diesem Werk aufzufassen.

Was die Datierung einzelner Stücke mit Kreuzdarstellungen anbelangt, sind wir in manchen Fällen anderer Meinung. So würden wir z.B. für 1.18 eher das frühe 10. Jh., für 1.31 und 11.26 das späte 9. Jh. vorziehen, für 11.3, 22.2, 24.1 und 40.21-22 das 10. Jh. bzw. für 22.9 das 11. Jh. ausschließen.

1.2 eher Wende 9./10. Jh. – 1.3 ein ausgefallenes Stück; als alternativer Namensvorschlag wäre Zachaios zu überlegen, wahrscheinlich χαρδουλαρίου. – 1.5 vielleicht Leon. – 1.7 Anthimos? – 1.11 ein ähnliches Stück in der Sammlung Köhler-Osbahr (Bd. V/4, Nr. 10) aus dem 2. Viertel 11. Jh. – 1.16: Vielleicht hieß der Mann Ioannes. – 1.19: Auf Grund mehrerer Stücke, die die Laufbahn dieser Person dokumentieren, können wir das konkrete Siegel zwischen 1050 und 1060 datieren. – 1.22: Βουκελλαρίων ist hier sehr unsicher, die Bulle ist eher ins späte 9. Jh. zu setzen. – 1.28: Anhaltspunkte, die dieses Siegel als einen der frühesten Belege für die Existenz eines στρατηγὸς Βουκελλαρίων ausweisen könnten, sind nicht vorhanden. – 1.33: Für die Datierung wäre frühestens die Wende 8./9. Jh. ins Auge zu fassen. – 1.38 möglicherweise Kosmas. – 1.39 2. Hälfte 9. Jh. – 7.1 erste Hälfte 9. Jh.; ein Parallelstück in Wien. Auch das Klaudiupolis bei Seleukeia (modern Mut) in der Dekapolis käme nicht zuletzt wegen seiner strategischen Lage in Frage; vgl. dazu A.-K. Wassiliou – W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich. 2. Teil: Zentral- und Provinzialverwaltung 344 (in Druck). – 7.2 eher späteres 11. Jh. – 10.1 Wende 9./10. Jh. – 11 (Einleitung): Mit Sicherheit erwähnt *Berlin* II, Nr. 306 keinen τοποτηρητής, vielleicht aber einen κριτὴς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου. – 11.12: Über die Existenz dreier synchroner Homonymoi mit sehr ähnlicher Laufbahn vgl. A.-K. Basileiu (Wassiliou), Βυζαντινά μολυβδόβουλλα αυστριακών συλλογών. Κεντρική και επαρχιακή διοίκηση, in: Β′ Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου. Athen 2000, 122f. – 11.13: Ein Parallelstück ausgezeichneten Erhaltungszustandes in der ehemaligen Sammlung Zacos; vgl. A.-K. Wassiliou, Die Familie Hexamilites. Ein Beitrag zur byzantinischen Prosopographie. *Hell* 52 (2002) 250–251, Nr. 11. – 12.4: Das 10. Jh. würden wir ausschließen. – 12.6: Emmanuel ist abzulehnen. – 22.1: Die Person könnte durchaus Μιχα(ήλ) geheißen haben, was auch zur Av.-Darstellung passen würde. – 22.7: Ein Parallelstück guten Erhaltungszustandes in der Sammlung Weber/München (Photo in der Österreichischen Akademie der Wissenschaften). – 22.18: Auf einem ähnlichen synchronen Stück ist diese Person zudem als κριτὴς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου erwähnt. Zwei weitere, einander sehr ähnliche Typen führen ihn als πρωτοσπαθάριος καὶ κριτὴς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου an (Av.-Seite: Büste des hl. Georg als Militär). Vgl. Wassiliou – Seibt, Österreich II, Nr. 173. – 22.32: Vom Familiennamen ist nur APTA vorhanden, während der Buchstabe in der letzten Zeile fast zur Gänze verloren ist. Alternativen zu Artabasdos wären Artabanes, falls es sich um ein

R, und Artakes, falls es sich um ein K handelt. – 22.37 eher Τιμ(ω)ν(ί)τ(ῃ). – 22.44: Das Siegel ist in die 2. Hälfte des 9. Jh. zu datieren, daher ist auch die Verbindung mit Leon Agelastos (944) nicht geglückt. – 22.46: Die Zuweisung des Stückes an Nikephoros πατρίκιος καὶ στρατηγὸς τῶν Ἀρμενιακῶν (790/91) ist sehr zutreffend. Eine Datierung der Bulle ins 9. Jh. hingegen ist auszuschließen. – 22.50: Das Stück weist eine stilistische Ähnlichkeit zum – metrischen – Siegeltypus eines Theoktistos (1. Hälfte 11. Jh.) auf. D.O. Neg. Nr. 55.87.9-3052; Auktion Münz Zentrum 96, 10.–12. 8. 1998, Nr. 644. Identität der beiden Personen wäre sehr wohl möglich. – 22.51 Der Mann war eher ἄρχων τοῦ ἀρμαμέντου. – 23.2 ein intendierter Zwölfsilber. – 27.2 Die Beischrift links lautete wohl Η ΑΓΙΑ.

32.2: Als Rekonstruktionsversuch der Umschrift auf dem Av. ist Ἀνάστ[ασις σύ, Κύρι]ε, κ(αὶ) Θεοῦ Λόγ(ε) zu überlegen. – 32.7: DO 47.2.903 ist ein Parallelstück. 38.1: Ein Episkopos von Rodopolis im 11. Jh. bereitet Probleme. Warum kann es sich nicht um Rodope handeln? – 39.3: Doch Theodoros. Als Umschrift schlagen wir vor Ἅγε, Θεόδωρε, τῷ σῷ…

40.4 Salos (?), Salibas (?), Salukes (?). 40.5 Σῶτερ, προέδρῳ (?) Μιχαὴλ φύλαξ ἔσο καὶ Χαρσιανοῦ χαρτουλαρίῳ δρόμου. – 40.11 ca. 3. Viertel 11. Jh. – 40.13: Dieser Hexamilites hatte wohl den Rangtitel eines πρόεδρος und war κριτὴς ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου. Wassiliou, Hexamilites 251, Nr. 13. Georgios Hexamilites bei Konstantopulos, Stamules 78 war κριτὴς Ἀρμενικῶν θεμάτων. Wassiliou, Hexamilites 247–248, Nr. 7b. – 43.6: Die Person hieß Euthymios Karabitziotes. A.-K. Basileiu (Wassiliou), Προσωπογραφία και Σφραγιστική: *Κριταί Καππαδοκίας*. Σκέψεις σχετικά με την επιστημονική προσέγγιση του σφραγιστικού υλικού, in: Πρακτικά Στ′ Συνεδρίου για τον Ελληνισμό της Μ. Ασίας. Thessalonike 2002, 49f.; vgl. auch den Kommentar zu W. Seibt – M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Wien 1997, 2.2.1. Das Parallelstück bei Schlumberger, Sig. 277f. ist fehlerhaft ediert. – 43.9: Das Athener Stück stammt aus einem anderen Stempel. Derselben Person ist auch ein weiteres Siegel zuzuweisen, das ihn als ἀνθύπατος πατρίκιος, β. πρωτοσπαθάριος καὶ στρατηγὸς Λυκανδοῦ anführt. – 43.12: Könnte der Familienname Π(αν)τολέ(ω)ν gelautet haben? – 46.1: Ein Parallelstück in einer deutschen Privatsammlung (Photo in der ÖAW). – 46.3: Ein Parallelstück bei J.-Cl. Cheynet, Sceaux de la collection Zacos se rapportant aux provinces orientales de l'empire byzantin. Paris 2001, 84–85, Nr. 43. Dadurch ist auch Epiphanios als Vorname gesichert. Als Familiennamen würden wir ὁ τοῦ Καρ(α)μ(άλλου) in Erwägung ziehen. – 47.3: Eine Gleichsetzung mit Paulos Metropolit von Christupolis (536) ist aus zeitlichen Gründen auszuschließen. – 50.1: Als Alternative ist Κη[σκ]ισ[ί]ων denkbar, das als Bistum von Kappadokia I (Suffragan von Kaisareia) vom 7. bis ins 14. Jh. durchgehend bezeugt ist. – 51.1: Schon allein wegen der inneren Symmetrie ist Sebastupoleos auszuschließen. Sebasteias hingegen würde auch den metrischen Gesetzmäßigkeiten entsprechen. – 53.1: Der Unsicherheitsfaktor ist so groß, dass man den Namen mit Fragezeichen versehen sollte. – 53.4: Die Legende beginnt mit ΘΚΕ und nicht mit ΚΕ, wie ein sehr ähnliches Stück in Wien bezeugt. Wassiliou – Seibt, Österreich II, Nr. 194. – 55.1: Das von Mordtmann, *Revue Numismatique* 33 (1877) 297 angegebene Stück ist ein genaues Parallelstück und befindet sich in Wien (Wassiliou – Seibt, Österreich II, Nr. 138). Ein weiteres Parallelstück im IFEB/Paris. – 55.6: Es könnte auch aus der 1. Hälfte des 11. Jh. stammen. Käme etwa das westliche Mesopotamien in Frage? Das bulgarische Stück ist u. E. ein Parallelstück; s. zuletzt I. Jordanov, Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria. Vol. 1. Byzantine Seals with Geographical Names. Sofia 2003, 125, Nr. 48.2.

63.1 eher 2. Hälfte 9. Jh. – 68.4: Petros Gymnos war sicherlich zu einem früheren Zeitpunkt ἀνθύπατος πατρίκιος. Zu seiner Person s. Wassiliou – Seibt, Österreich II Nr. 193 u. Nr. 205. – 68.6: Auch μέγας καγκελλάριος ist möglich. – 68.9 wahrscheinlich Λόγοις σύμπνεε καὶ γραφαῖς σκέπε, φύλαξ. – 73.2: Derselbe Mann ist auch als πατρίκιος καὶ στρατηγός (Was-

siliou – Seibt, Österreich II, Nr. 290) und als πατρίκιος ἀνθύπατος καὶ στρατηγὸς Παραδουνάβου (Jordanov, Corpus 74, Nr. 25.1) bezeugt. – 74.1: Georgios war Kommerkiarier ἀποθήκης Ἀρμενίας τετάρτης, was ein Wiener Stück eindeutig bezeugt (Wassiliou – Seibt, Österreich II, Nr. 149). – 74.3: Ausschlaggebend für die Lesung der schwer erkennbaren Indiktionszahl als Δ (675/76) und nicht als A sind die ikonographischen Indizien der Kaiserdarstellung in Verbindung mit dem numismatischen Material. Diese Feldherrnbüste Konstantins IV. findet ihr Pendant auf Münzen der „Class III", die um 674 angesetzt werden (Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. II/2. Washington, D. C. 1968, 514, 516, Pl. XXXII 8f.; W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini. III. Wien 1981, 150, Taf. 33, 35 u. 46).

Der fünfte und zugleich letzte Band der Serie ist bereits in Druck gegangen und wird voraussichtlich im Herbst 2004 erscheinen.

Alexandra-Kyriaki Wassiliou

Jean-Michel Spieser, Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium (*Variorum Collected Studies Series* CS 706). Aldershot, Ashgate 2001. XII, 344 S. m. 58 Abb. ISBN 0-86078-851-2.

Vorliegender Band beinhaltet eine Zusammenstellung von 17 Artikeln, die der Verf. zwischen 1976 und 1999 veröffentlicht hat. Zuzüglich ist eine bislang unpublizierte Studie zur Stadt in der Spätantike abgedruckt. Wie bereits aus dem Titel hervorgeht und auch dem Vorwort des Verf. zu entnehmen ist, wurden die Beiträge unter dem übergeordneten Begriff ‚space' zusammengestellt.

Die ersten fünf Abhandlungen haben die Stadt in der Spätantike, ihre Christianisierung sowie ihre Entwicklung bis in das 7./8. Jh. zum Thema. Die Untersuchungen konzentrieren sich hier vornehmlich auf den griechischen Raum (mit besonderer Berücksichtigung von Thessaloniki) sowie auf Teile des Balkangebiets.

Hervorgehoben sei der 1976 erschienene Artikel zu den christlichen Adaptierungen paganer Heiligtümer ‚La christianisation des sanctuaires païens en Grèce', in dem der Verf. bereits darauf hingewiesen hatte, dass sich zumindest für Griechenland (abgesehen von einzelnen Ausnahmen) offenbar nur wenige Hinweise auf eine mutwillige und zielorientierte Zerstörung von heidnischen Tempeln in direktem Zusammenhang mit der Errichtung christlicher Kultbauten finden. Dieses Ergebnis konnte mittlerweile durch die zahlreichen in den letzten Jahrzehnten untersuchten Denkmäler des Landes untermauert werden. Auch in anderen Regionen der Oikumene scheint sich im übrigen ein ähnlicher Befund abzuzeichnen: Als Beispiel sei auf die Situation in Kleinasien hingewiesen, wo die Er- und Einrichtung von Kirchen ebenfalls nicht unbedingt mit einer direkt vorausgehenden Zerstörung heidnischer Kultbauten einherzugehen scheint. Diese waren in den meisten der bekannten Beispiele vielmehr schon aufgrund anderer Umstände (Feuer, Erdbeben, Kriege) aufgegeben worden. Allgemein zu dieser Frage vgl. jüngst auch J. Hahn, Tempelzerstörung und Tempelreinigung in der Spätantike, in: R. Albertz (Hrsg.), Kult, Konflikt und Versöhnung (*Alter Orient und Altes Testament* 285). Münster 2001, 269–286.

Der Sammelband beinhaltet ferner drei Studien zu Befestigungsanlagen in byzantinischer Zeit, wobei auch hier wiederum besondere Aufmerksamkeit auf die nordgriechische Metropole Thessaloniki gelegt wird.

Einen repräsentativen Querschnitt durch das vielfältige Schaffen des Verf. bieten die folgenden sechs Beiträge, die sich ausgewählten Denkmälern der Oikumene widmen. Hierzu

zählen etwa die kunsthistorisch-ikonographischen Abhandlungen zur Holztür von S. Sabina/Rom oder zum hölzernen Türsturz von Al-Moallaqa/Ägypten. Den vielfach nur wenig beachteten Türen und Durchgängen in frühbyzantinischen Kirchen widmet sich der Artikel ‚Doors, Boundaries and the Use of Space', wobei anhand ausgewählter Reliefs, Malereien und Inschriften auf ihre symbolische Bedeutung und den sakralen Charakter näher eingegangen wird. Den ikonographischen Themata sind auch die Beiträge zum Apsismosaik von Hosios David in Thessaloniki, zu den Christusdarstellungen in den Apsiden frühchristlicher Kirchen und zur Entwicklung des Templons und den Darstellungen der zwölf Feste zuzurechnen.

Abgeschlossen wird die Reihe der Beiträge mit einer theoretischen Studie zur Geschichte der Ikonographie in der frühchristlichen und byzantinischen Epoche.

Hervorgehoben sei zuletzt der bislang unpublizierte Beitrag ‚The City in Late Antiquity: A Re-Evaluation', in dem der Verf. keine Forschungsgeschichte bietet, sondern anhand der neueren Literatur (J. Haldon, W. Brandes, A. Cameron, B. Ward-Perkins, E. Patlagean, H. Saradi etc.) „the widening of the problem" (i.e. die Beurteilung der spätantiken Stadt) augenscheinlich macht.

Bis zum Ausgang der 60er Jahre des 20. Jhs. herrschte die Ansicht vor, die spätantike Stadt sei im allgemeinen in direkter Korrelation zur Reichssituation zu beurteilen. Erst in den letzten drei Jahrzehnten hat sich diese Sicht geändert, versuchte die Forschung doch zunehmend einen differenzierteren Zugang zu gewinnen und die Stadt unter Berücksichtigung von „ideological, juridical and institutional attributes" und von „monumental architecture" neu zu beleuchten. Hierbei erlangte nach Meinung des Verf. besonders die archäologische Forschung eine gewichtige Rolle, da man in Folge eines geänderten Problembewusstseins einzelne Denkmäler nun nicht mehr isoliert betrachtet, sondern eine gesamtheitliche Analyse der Monumente anstrebt („to re-insert individual buildings into a general frame"). Aber auch eine differenziertere Beurteilung literarischer Quellen und historischer Begebenheiten hat zur teilweisen Revidierung traditioneller Ansichten geführt: So scheint heute etwa die Baupolitik Justinians nicht nur prestige- sondern auch pragmatisch-begründet (Erhaltung und Stabilisierung des gesamten Reichssystems) gewesen zu sein. Zu erwähnen ist ferner die Bedeutung und die Rolle der Kirche und ihrer Organisation, deren neue Lehre und Werte letztendlich für eine sich schrittweise ändernde Lebensauffassung verantwortlich waren.

Abschließend sei festgehalten, dass es sich bei den Beiträgen um einen unveränderten Nachdruck von zum Teil illustrierten Einzeluntersuchungen handelt, wobei bewusst auf Änderungen verzichtet wurde. Sechs Artikel sind aus dem Französischen ins Englische übersetzt. Besonders hingewiesen sei auf den Anhang ‚Addenda et Corrigenda', in dem der Verf. zu einer Vielzahl der Studien eine Auswahl der wichtigsten neuen Literatur sowie besonders erwähnenswerte Neuansätze anführt.

Andreas Pülz

Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Edited by Katerina Ierodiakonou. Oxford, Clarendon Press 2002. 320 S. ISBN 0-19-924613-0.

This collection of essays on Byzantine Philosophy (a selection from papers originally read at a conference in Thessaloniki in 1997) is the first, as far as I can tell, collective work in English devoted solely to the study of Byzantine philosophy. As such, the task is immense, and this book performs its task in a smart (albeit uneven) fashion. With a concise

general introduction by the editor Katerina Ierodiakonou, an essay on the interaction of Greek and Latin philosophical thinking in pre-modern times by Sten Ebbesen, and a concluding bibliographical note on current research in Byzantine philosophy by Linos Benakis the volume addresses a general audience. With the essays themselves, well-argued and well-researched case-studies, the reader is brought *in medias res* of Byzantine philosophy: on the one hand, the reader becomes acquainted with the remarkable research currently being done on Byzantine philosophy; on the other, one is immediately faced with the problems that historians of Byzantine philosophy encounter – problems perhaps primarily in addressing methodological presuppositions and persisting ideological misconceptions, not to mention the absence of basic research through editions, translations, commentaries. Joining the dialogue that this volume successfully incites, I should like to offer a description of the contents of this volume as well as some thoughts on the directions that future research is perhaps to consider so that Byzantine philosophy receives "the attention that it rightly deserves" (to quote Linos Benakis' rightfully optimistic concluding remark; p. 288).

Leaving aside for the moment the succinct introduction and epilogue of the volume, let me turn to the contents of the eleven essays of the collection. Sten Ebbesen presents a well-written and lucid account on "Greek–Latin Philosophical Interaction" (pp. 15–30). He shows how, as far as the current state of research is concerned, Greek- and Latin-speaking philosophizing never (at least not before fifteenth-century Italy) entered a mutual dialogue. The reception of Greek philosophy in the Latin-speaking world and, much later (thirteenth and fourteenth centuries), of Latin philosophy in the Greek East was always "one-directional". Ebbesen delineates five waves in the reception of Greek philosophy in the West: (a) first century BC when figures like Cicero introduced Greek philosophy in Rome (a time when virtually no translations are made); (b) 350–525 AD: translation of Aristotelian logic by Boethius and of Greek grammatical theory by the Constantinopolitan Priscian as well as introduction of neoplatonizing thought (mainly by Augustine) – it is the time, it may be added, that Rufinus translates Eusebius, Origen, and Gregory of Nazianzus; (c) tenth century onward: a creation of a Latin (mainly *logical*) philosophy through the resuscitation of Boethius and Priscian; (d) twelfth century: the full revival of Aristotelianism (through translation of primary texts and commentaries); (e) 1400–1550: the return of Platonism. In the Greek East, it is only in the thirteenth century that translations of Latin texts begin to be produced and to influence philosophical thinking.

The next article by Paul Kalligas ("Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names", pp. 31–48) is a fascinating study about the way in which a Christian thinker like Basil adapted and significantly altered ancient semantic theories in the fourth century context of deeply *philosophical* debates regarding theology. Fruitfully implementing contemporary terminology, Kalligas begins by setting the background of Basil's semantics: on the one pole lies Aristotle with his view that proper names can function as subjects but not as predicates (thus proper names perform a *designative* function, namely *denotation*); on the other pole stands Stoic theory (later influencing theory of grammar) according to which names perform a *descriptive* function (*connotation*) – proper names provide definite descriptions of what Stoic theory regarded as "peculiar qualities" (ἴδιαι ποιότητες), namely those stable and unchanging ontological categories that make up the distinct identity of an object or person[1]. Beyond these semantic theories that rely on syntactical (Aristotle) and onto-

[1] Notably, Basil employs *poiotēs* in the Stoic sense of the word (cf. his *Hom. in Hexaemeron* 1.8.17–28 and 4.5.33–56; ed. Giet).

logical (Stoics) criteria, Basil, as is nicely demonstrated by KALLIGAS, claims that a proper name evokes an object or person "through the 'concept' (ἔννοια) of some of its particular attributes", (p. 43) which are *not* the Stoic stable attributes but "recognitional cues". A *name*, argues Basil, is *significative* (σημαντικόν) of a *personality* (?) (ἰδιότης)[2], not of essence (οὐσία)[3], by *defining* (ἀφορίζει) the *personal mark* (χαρακτήρ) and by leading to a *notion* (ἔννοια) of a *concurrence of personal properties* (συνδρομὴ ἰδιωμάτων). This is a *dynamic* way of defining names since, as KALLIGAS notes, this list of properties could be, in theory, "extended *ad infinitum*" accommodating new elements. It is also a fine way of dissociating names with essences, allowing for (a step that Basil does not take) the description of names of non-existing beings. KALLIGAS concludes his essay by attempting to identify the possible source of Basil's argument and points to Porphyry, who, nevertheless, is unlike Basil concerned with ontology rather than semantics and is thus not freed from the constraints of the Stoic position. To this insightful discussion it might be added that Basil's theory is indissolubly linked with his attempt to form a philosophically sound account of the existence of personal difference within the unity of the triune God[4]. And personhood is defined neither as essence nor as individuality, but as a *relation* (see e.g. *ep.* 38.7; ed. COURTONNE); this explains, in my opinion, why according to Basil *names* too indicate a series of relations rather than ontological *static* categories.

With accuracy and careful argumentation Dominic O'MEARA ("The Justinianic Dialogue *On Political Science* and its Neoplatonic Sources", pp. 49–62) demonstrates the Neoplatonic background of the anonymously transmitted dialogue *On Political Science*. O'MEARA (following Averil CAMERON) places the text toward the end of the reign of Justinian[5]. Neoplatonism is evident in various aspects of the conception of political science in the dialogue: for instance, in the monarchic as well as hierarchical/mediated exercise of power or in the "primacy of law as regards the ruler" (an interest in Plato's *Laws* rather than the *Republic*). The former trait bares similarities with the near contemporary (earlier, according to O'MEARA) Dionysian Corpus, in which, however, political order has been replaced by the ecclesial order. In the dialogue both the church and, ultimately, the ruler are placed within and under a dominant *ontological* structure, which is ultimately what political *epistēmē* is to ensure[6].

---

[2] KALLIGAS rightly translates ἰδιότης as "peculiarity" which discloses the Stoic background of the term. However, given that Basil is employing the term in the process of developing a theory of personhood that would explain the presence of distinct persons in the triune God, I propose the not wholly satisfactory "personality" in order to avoid "individuality". An aside: *idiotēs* is the term that Gregory of Nazianzus opts for in order to designate difference within the Trinity and explain the disputed, at his time, terms "prosōpon" or "hypostasis" (cf. e.g. *Or.* 42.16; ed. BERNARDI).

[3] Cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 28.9 (ed. GALLAY): εἰ ἀσώματον, οὔπω μὲν *οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικόν*, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀγέννητον … καὶ ὅσα περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι λέγεται. I thank Edgars Narkevics for these references from Gregory.

[4] Basil in *ep.* 38.6 (ed. COURTONNE) defines *hypostasis* as a "concurrence of personal characteristics": *ὑπόστασιν* ἀποδεδώκαμεν εἶναι *τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων*. This definition became standard in Byzantine vocabulary; see e.g. Hesychius, *Lexicon* pi 3955 (on *prosōpon*) or John of Damascus, *Fragmenta philosophica* 12 (ed. Kotter).

[5] Now see also D. J. O'MEARA, Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxford and New York 2003.

[6] The term political *science* (*epistēmē*) seems to be a term of later Neoplatonism and a favorite term in the Dionysian Corpus (cf. e.g. how hierarchy is defined as "τάξις ἱερὰ

The next article is an astute analysis by Michael FREDE of John of Damascus' view of will ("John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom", pp. 63–95). FREDE begins by exploring the place and importance of John in the history of the matter: *via* Maximus the Confessor and Nemesius, John returns to Aristotle and, due to his being accepted as an authority in the West, John came to exercise significant influence. This is all good reason for FREDE to provide a detailed account of John's concept of will, which he sees as a clear evolution from Aristotelian accounts. For the Damascene, the term for human and divine will is *thelēsis* – as opposed to the more specific *boulēsis* (rational desire) and *proairēsis* (disposition to make certain choices); see pp. 73–74: an interesting discussion that is left open in the article. FREDE also stresses how in John *autexousion* (a term of Stoic origin) is not equivalent with "freedom of will or of choice" but rather with the *control* over actions. The discussion that follows is detailed and insightful, yet after a while John lurks in the background. The conclusion (that John is un-Aristotelian in crucial regards and that he differs from Nemesius and Maximus on both whom he is based) is tempting but not (especially the latter point) fully developed. Even more tempting is FREDE's view (p. 94) that John helps us re-read Aristotle – *re-reading* of the ancients being a seminal function of Byzantine philosophy often neglected by its modern readers.

Jonathan BARNES presents a detailed exposition of the conception of logic in the early eleventh century handbook of the *quadrivium* ("Syllogistic in the anon Heiberg", pp. 97–137). The handbook was widely copied (at least 22 manuscripts survive) and is, as far as logic is concerned, representative of the Byzantine focus on Aristotle's *Categories, De interpretatione,* and *Prior Analytics* and neglect of *Topics* (on dialectical syllogisms) and *Posterior Analytics* (on scientific syllogisms). BARNES masterfully points to various key issues in the part of the handbook dedicated to logic and shows its relation to the long peripatetic tradition.

In a convincing and sharp-witted account John DUFFY ("Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos", pp. 139–156) shows how Psellos' assertion that he revived philosophy in the eleventh century is closer to truth than to (Psellos' otherwise usual) exaggeration. Beginning with tenth century definitions of philosophy (as encountered in the *Suda* with their traditional background as well as Christian overtones) and the rather meagre philosophical production during the ninth and tenth centuries (a period undoubtedly of revival in the interest for ancient philosophy in Byzantium[7]), DUFFY argues that only with Psellos philosophy is granted in Byzantium "a more substantial role in intellectual life". Not only did Psellos re-establish the exegetical philosophical tradition of Late antiquity (especially as regards Aristotle – evident in e.g. the philosophical collection of the Oxford ms. *Barocci* 131, as DUFFY, vs. the more reluctant I. N. PONTIKOS, demonstrates), but he also discoursed amply about what philosophy and philosopher are. Philosophy is seen, in Neoplatonic fashion, as an all-encompassing category that includes science as well as theology. As for "philosopher", Psellos defended as well as constructed in several texts (if not with his entire work) his self-perception as *the* philosopher (next to be-

καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη …"; *De cael. hier.* 17, ed. HEIL). Also it should be noted that in Sopater's (fourth century?) *Prolegomena in Aristidem* (ed. DINDORF) one finds utterances on political science similar to the *Dialogue*; cf. 3.745.14–17.

[7] Instigated by a competition to the flourishing of science and philosophy in the Arabic East? a tempting suggestion for which see D. GUTAS, Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th centuries). London and New York 1998, 175–186.

ing *the* rhetor). This image, by which Psellos wished to repeat in his own self a mixture of a Christian, Gregory of Nazianzus, and, remarkably a Pagan, namely, Proclus, was based, as DUFFY well argues, in the category of *polymatheia*. This purely Psellian category was to influence the way in which the role of philosophy and the philosopher were conceived from the twelfth through the fourteenth centuries[8]. As this paper rightly suggests, with Psellos philosophy again became a distinct field for Byzantine intellectual production and intellectual competition.

DUFFY's paper is matched by Katerina IERODIAKONOU's excellent article on "Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*" (pp. 157-181). After arguing convincingly on the Psellian authorship of this rather popular Psellian *educational* text,[9] IERODIAKONOU turns to the way in which Psellos forms his exegesis in relation to his sources. Psellos, e.g., implements not only scholiasts of the Aristotelian logic but also Greek grammarians in order to formulate his own diverging opinion regarding particular matters[10]. Interestingly, for instance, he argues for the primacy of *verb* over *name*. Psellos claims that a *verb* denotes both *hyparxis* and *anaphora* (unlike the *name* which does only the former). He thus appears to be opting for the primacy of *relationality* over mere *essence,* a view that is perhaps reminiscent of Basil's semantics as discussed in KALLIGAS' contribution. IERODIAKONOU concludes by remarking how in Aristotelian exegesis distance in time from the original Aristotle allows more space for the expression of personal opinions.

The next article by Börje BYDÉN is a thorough and impressive exposition of a short treatise by Theodore Metochites and its sources: 'To Every Argument there is a Counter-Argument': Theodore Metochites' Defence of Scepticism (*Semeiosis* 61)" (pp. 183–217; the text is edited in its entirety, pp. 210–212). Metochites argues that all utterances of natural philosophy (like medical and legal discourse) are open to question, since nature itself is subject to change. This "negative ontological dogmatism" (not merely "negative epistemological dogmatism", as BYDÉN remarks, pp. 186–187: *i.e.* knowledge *as well as* sensible existence are changeable) is an attitude that Metochites attributes, wrongly to a considerable extent, to the Sceptics and (perhaps more interestingly) to Plato and Socrates. BYDÉN first looks at the possible sources of Metochites' untraditional positive attitude toward scepticism. He notes the similarity to Plutarch and what BYDÉN calls 'The Heraclitean element' in authors that Metochites liked, namely Philo and Gregory of Nazianzus[11]. Then BYDÉN turns to the more general issue of Scepticism in Byzantium. From Photius' positive passing reference to Aenesidemus until Metochites, Scepticism is nearly absent from Byz-

---

[8] See e.g. how in Eustathius of Thessalonike's *Commentaries* to the *Iliad* and the *Odyssey* *polymatheia* is employed as a standard category.

[9] IERODIAKONOU mentions the existence of at least twenty six mss.; an impressive number if compared with most Psellian works. In support of IERODIAKONOU's attribution of the text to Psellos one may add that the phrasing with which Psellos describes his exegetical activity as a performance (p. 165, *In De interp.* 39.28–31: ἐγὼ ἐν τῷ λογίῳ τούτῳ θεάτρῳ τοῦ Ἀριστοτέλους πρόσωπον ἐμαυτῷ περιθέμενος, τὸν ἐκείνου περὶ τῶν ἀποφαντικῶν λόγων *ἐξωρχησάμην* ὑπομνηματισμόν) is repeated twice, albeit with a negative coloration in Psellos' *corpus*; see *Theol.* I 44.25–30 (ed. GAUTIER) and *letter* 174 (ed. SATHAS, p. 442.24f.).

[10] On Psellos' method of "πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο" (p. 174) cf. also *Or. for.* 3.444–448 (ed. DENNIS).

[11] I find this latter interpretation indeed more enticing than the attempt to identify a *direct* source (p. 194–195).

antine thought; then suddenly the dossier of Scepticism appears to "swell" throughout the 14th century; still, as Bydén persuasively argues (p. 208), there is "no evidence" which would "confirm the idea of a Sceptical movement in early fourteenth century Byzantium".

Katerina Ierodiakonou offers yet another excellent piece with her "The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century" (pp. 219–236). Ierodiakonou presents the views of three seminal intellectuals of the fourteenth century regarding the use of logic in theology. While Nikephoros Gregoras (following his favorite authority, Gregory of Nazianzus and possibly, as Ierodiakonou claims, Plotinus) regarded logic as a mediocre word-play, Barlaam and Gregory Palamas engaged in a deeper debate. Barlaam, whose opponent seems to be the hyper-rationalism of Aquinas, pointed at the usefulness of *dialectical* syllogisms which nevertheless *cannot* lead to a *certain* knowledge of God. Palamas, opposing relativism, argued for the appropriateness of *demonstrative* syllogisms which, based on the revealed wisdom of the Fathers, *can* have truth claims. While thus both agreed that God is beyond logic (and both implemented the authority of Ps.-Dionysius in this respect), Palamas sought a type of logical argumentation, namely *apodeixis*, that provides definite, unchangeable, true theological statements. By contrast, Barlaam ingeniously remarked that *demonstration* "restricts" God by setting him under or at the same level with *syllogisms*. In that (and this is the question that Ierodiakonou pursues), Barlaam is closer and truer to Aristotelian *logic* than is Palamas – and, one may add, Barlaam appears to represent a seminal trend of Byzantine thought, namely a reaction *against* monistic and authoritative discourse and a movement *toward* some accommodation of plurality and difference.

Polymnia Athanassiadi offers an engaging comparison of Michael Psellos and Plethon in her "Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon" (pp. 237–252). Athanassiadi shows the differences that separate Psellos' anthology and Plethon's edition of the *Chaldean Oracles*. Psellos perceives himself as a Neoplatonist commentator "*sub specie Christianitatis*" (p. 251); that is, he follows closely Proclus, employs fancy philosophical jargon, lets his selection be governed by an emphasis on "eschatology and ritual", and interprets literally in order to play with the possibility or non-possibility of a Christian rendition of the occult material. Plethon moves away from the Neoplatonic tradition, imposes his own Neoplatonism and his own philosophically prejudiced philology, and, primarily, interprets the *Oracles* as symbolic texts. Where Psellos discovers Christian "dogmas" (p. 246) or terrible (yet enticing, *magical*) demons, Plethon reads in the texts his monistic, albeit hierarchical, system in which ontological unity "from the subjective to the objective, from the psychic to the cosmic level" dominates – for Plethon, as Athanassiadi remarks, the *Oracles* are to replace the Bible's Trinitarianism and Koran's "unicity". Athanassiadi seems enamored by Plethon; she sees in Psellos a pre-modern fixation with meta-physics, a prejudiced, hypocritical, and "pietist" approach, a pessimistic view of the world. Plethon exudes modernity: openness to *syncretistic* wisdom, serious engagement with what would appear to his contemporaries as pagan, optimism as well as cosmopolitanism that searches the past for a "companion of a new spiritual way". That Athanassiadi reminds us in her excellent way of the complexities in the transmission and interpretation of the *Chaldean Oracles* is truly praiseworthy; to see, however, in Psellos *dark* medievalism and in Plethon some kind of modernity (to be clear, modernity is *not* Athanassiadi's term) is to miss some of the playfulness of Psellos' interpretation as well as the import and context of his argument. This point should perhaps be revisited.

The collection of papers ends with an acute analysis by George Karamanolis regarding "Plethon and Scholarios on Aristotle" (pp. 253–282). Karamanolis examines context – among other things: Latin interpretation of and infatuation with Aristotle that now meets

the Byzantines' own gradually increasing interest in Aristotle – and argument(s) of the debate – which philosopher, Plato or Aristotle, is closer to Christianity. Karamanolis demonstrates how Plethon's preference for Plato (his *alter ego*) and Scholarios' adherence to Aristotle cannot be simply explained by referring to the former's Neoplatonism and to the latter's Scholasticism. Both authors rely on a selective use of ancient sources, which range from Neoplatonic, Stoic, or Aristotelian commentators to early Christian responses toward Hellenic philosophy – such as Eusebius' *Praeparatio evangelica*. As Karamanolis concludes, the debate reached its end with Bessarion who enforced, for the first time, a more historical approach to the sources by recognizing the multiplicity and variety of schools of interpretation. The debate left its mark on the future of philosophizing in both East and West, which in the early modern era seems to have exchanged priorities – with the influence of Plethon, Platonism was revived in the Renaissance West, while, with the even stronger influence of Scholarios, Aristotelianism became the dominant mode of philosophizing in the post-Byzantine Greek East.

As is perhaps obvious, this collection of essays is a fair representative of current trends in the study of Byzantine philosophy: edition of original texts, research in the classical background of Byzantine thought, in the interaction with the West, in cultural history, and in the history of philosophy. Perhaps the only un-represented trend is the attempt to do philosophy *with* the Byzantines – and this omission is fair. As Ierodiakonou notes in her fine introduction, "we still lack even the beginnings of a thorough and systematic understanding of the philosophical works produced in Byzantium". One cannot but agree with that comment; since our basic knowledge of Byzantine philosophy is still far from adequate, we are not in the position yet to philosophize with the Byzantines[12]. This inadequacy, one may add, has also to do with the fact that in general our knowledge of Byzantine culture is far from complete; and the study of Byzantine philosophy is inextricably linked with the study of Byzantine history – Linos Benakis makes a crucial remark when he argues that Byzantine philosophy is not "a mere continuation of ancient philosophy" since "the social, political, cultural, spiritual, and intellectual circumstances were utterly different from those in antiquity" (p. 287).

Benakis also writes in the "Epilogue" about future directions that are to be undertaken in the research of Byzantine philosophy; he mentions the organization of higher education, the status of teachers, the language of philosophical texts, the relations to religions and cultures of the East, etc. Some of these are fundamental issues, and it is the need to return to fundamental questions that this book makes obvious. Two seem to be the most important: definitions and methodological presuppositions. In one way or another, for instance, the authors return to the question of what is *Byzantine* (a ubiquitous but basic question[13]) and, of course, what is *philosophy* in Byzantium. This interest in definitions is

---

[12] Some remarkable yet premature and at times ideologically constrained attempts may be found in, e.g., C. Giannaras' Τὸ πρόσωπον καὶ ὁ ἔρως. Athens 1987, Σχεδίασμα εἰσαγωγῆς στὴ φιλοσοφία. Athens 1988; as well in J. Zizioulas, Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Cresthood, NY 1997. More cautious is von Balthasar's work on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor; H. U. von Balthasar, Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942 and Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln 1961.

[13] Cf. the pertinent remarks by Wolfgang Mann on the definition of "Roman" philosophy; W. Mann, Review of M. Morford, The Roman Philosophers: From the Time of Cato

not new; recent research in Hellenistic and late Antique philosophy or in Byzantine literature, for that matter, has proven that such questions are indeed worth pursuing[14].

Only Benakis dares to offer an explicit definition of Byzantine philosophy (p. 287): "the autonomous philosophical activity of the Byzantines in the teaching of philosophy and the writing of commentaries on ancient philosophical texts (chiefly concerning logic and physics), as much as in their treatises on more general subjects, for instance on Nature and on Man, which aimed at rebutting ancient doctrines and at advancing new arguments in the light of the new Weltanschauung". This definition, just as any other, has its merits as well as its questionable aspects. It does point to important aspects of philosophizing in the post-classical world, namely *exegesis* and *education*. Yet its emphasis on "autonomy" (an emphasis that is perhaps due to a justified need to defend the study of Byzantine philosophy) slightly obscures the way philosophy permeated Byzantine culture. What about philosophy, e.g., as a mode of self-fashioning, as a "way of life"?[15] Certainly the Byzantines never ceased to think of philosophy in that manner; see e.g. Suda's definition, discussed by John Duffy (p. 140), that combines knowledge and "correct morals" or Metochites' reference to Socrates as the teacher of wisdom *and* moral *akribeia* (p. 211). This is Byzantine meta-philosophy, what Ierodiakonou urges us to study in the introduction (p. 2).

Within the parameters of Byzantine concepts of philosophy one further element of the view of an "autonomous" philosophical activity is challenged. And that is the non-existence of boundaries in the intellectual production of the Byzantines: Philosophy and theology or (a notion absent from this volume) philosophy and rhetoric are discursive fields that overlap or are often identical in the Byzantine mind. To take just two examples, Gregory of Nazianzus, to whom the Byzantines referred as *the Theologian*, was seen by Maximus the Confessor or by Michael Psellos as *the* Byzantine philosopher, while Hermogenes, the foundation of Byzantine rhetorical theory, was perceived, e.g., in the eleventh century as not simply a rhetor, but a philosopher of the highest order. The latter opinion comes from John Sikeliotes, a commentator on Hermogenes, who probably saw himself as a philosopher

---

the Censor to the Death of Marcus Aurelius. London and New York 2002, in *Notre Dame Philosophical Reviews* 2003. 11. 05: http://ndpr.icaap.org/content/archives/2003/11/mann-morford.html

[14] On Byzantine literature see recently P. Odorico and P. A. Agapitos (eds.), Pour une 'nouvelle' histoire de la littérature byzantine. Actes du colloque international philologique (Nicosie, 25–28 mai 2000) [*Dossiers byzantins* 1]. Paris 2002; on Hellenistic and late Antique notions of philosophy see next footnote as well as recently J. Barnes, "Ancient Philosophers", in G. Clark and T. Rajak (eds.), Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin. Oxford and New York 2002, 293–306.

[15] Cf. P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique. Paris 1977; Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris 1995; and La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeanne Carlier et Arnold I. Davidson. Paris 2001; along with M. Foucault, Le souci de Soi. Paris 1984. Hadot argues (with some reservation stemming from the work of J. Domański, La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controversies du Moyen Âge et du début de la Renaissance [Pensée antique et médiévale Vestigia 18]. Paris–Freiburg 1995) that the (western) Middle Ages and the beginning of university culture brought an end to the view of philosophy as a way of self-fashioning, which was to be revived during the Renaissance.

as well[16]. Neither Gregory of Nazianzus nor Sikeliotes made it into Ierodiakonou's indicative list of Byzantine philosophers (pp. 5–6). Ierodiakonou is certainly justified to not include them since they have definitely "not been adequately studied"; what I simply wish to point out is how open one must be in the search of Byzantine philosophy, always keeping in mind that one is dealing with a culture in which hermeneutics, rhetorical theory, and theology were deeply embedded in the way philosophy/morality was conceived and performed.

This leads me to a final comment about methodological presuppositions. Another reviewer of the present volume ends his review with a rather disappointed remark; disappointed not with the volume *per se* but with Byzantine philosophy: "For the most part, the 'philosophers' treated in this book are not only unoriginal (that may indeed be a venial sin, if indeed it is a sin at all)– they are uninterestingly unoriginal"[17]. This remark is redolent of Michael Psellos' dictum quoted by Duffy (p. 155): "Philosophy, by the time I came upon it, had already expired". What Psellos proclaims here is not only his superiority, but also the *death* of philosophy before him; he thus proclaims the absolute strangeness of the philosophy of the immediate past. What is at stake then and now is not only originality, but also continuity: to our possessive *superior* eyes, Byzantine philosophy is a fragment that does not fit in narratives of a continuous (often also Western) philosophy; it figures as an unwelcome stranger, whom we might as well proclaim uninterestingly dead. Yet totally a stranger it is not; with its fundamental critique of monistic epistemology, interpretation, and (most importantly) ontology Byzantine philosophy lies significantly close to much of twentieth century philosophy. But it is also not totally the same either, and this difference requires effort in order to be understood and talked about, and hopefully also talked *with*. The book here reviewed is part of this desire to remain open to Byzantine philosophy "putting aside our prejudices and misconceptions" (p. 8) and as such it is only praiseworthy.

Eustratios Papaioannou

Elizabeth Jeffreys (ed.), Rhetoric in Byzantium. Papers from the Thirty-fifth Spring Symposium of Byzantine Studies, Exeter College, University of Oxford, March 2001 (*Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications* 11). Aldershot, Ashgate 2003. XII, 281 S. ISBN 0-7546-3453-1.

Das Motto des 35. *Spring Symposium of Byzantine Studies* lautete „Writing Byzantium: Rhetoric and Byzantine Culture". Nach relativ kurzer Zeit liegt nun der Band mit den Hauptreferaten vor, wobei der Titel in „Rhetoric in Byzantium" verkürzt wurde.

---

[16] Sikeliotes, *Prol. Syll.* 402.2–4 (ed. Rabe). Sikeliotes' rhetorical/theoretical work is *philosophically* quite significant; that he remains obscure is perhaps the working of his immediate successor, who was none other than Michael Psellos. For some introduction to Sikeliotes in particular and Byzantine philosophy of rhetoric in general see G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric [*Ἀνάλεκτα Βλατάδων* 17]. Thessalonike 1973.

[17] R. J. Hankinson in *Notre Dame Philosophical Reviews* 2003. 05. 08: http://ndpr.icaap.org/content/archives/2003/5/hawkinson-ierodiakonou.html

Die Herausgeberin übernimmt ungefähr die Einteilung der Tagung (I. The uses of rhetoric, II. Public uses of rhetoric, III. Literature and rhetoric, IV. Rhetoric and historiography, V. Rhetoric and visual images), wobei diese Einteilung nicht überzeugend ist[1].

Generell kann man die Beiträge drei Bereichen zuordnen: Zum einen geht es um das gesprochene Wort, also Rhetorik im eigentlichen Sinne (Redner, Anweisungen zur Redegestaltung, Vortrag der Reden etc.). Zum anderen werden rhetorisierende Elemente in verschiedenen Literaturgattungen behandelt, was dem ursprünglichen Tagungsthema entspricht. Als dritte Abteilung findet man drei Arbeiten zur Frage der Funktion der Rhetorik oder des Vorhandenseins einer solchen in der byzantinischen Kunst.

Wenn man dem gesprochenen Wort in Byzanz nachspüren will, steht man vor dem Problem, dass jede Rede in ihrer überlieferten Form eine schriftliche Fassung ist, dass es also einiges Geschickes bedarf, um Hinweise zur Vortragspraxis zu finden[2]. Was das Verständnis von Reden erschwert, ist, dass wir das Umfeld des Vortrags einer Rede nur mühsam rekonstruieren können. Was sind versteckte Anspielungen, was kann das Publikum anders verstehen, wo weicht ein Redner von der Norm ab?

Ruth Webb beschäftigt sich in ihrem Beitrag am engsten mit der Aktion des Redners. Sie möchte zeigen, dass die epideiktische Rede genauso dynamisch wie die deliberative und forensische war. Der enkomiastische Redner musste sich bewusst sein, dass bei seiner Argumentation neben den positiven Seiten des Gefeierten immer auch die negative, komplementäre Seite vorhanden sein konnte, die er in seiner Rede natürlich nie – außer im *psogos* – ausdrückte. Auch das Publikum dürfte sich dieser Ambiguität bewusst gewesen sein. Deutlich wird dies, wenn etwa – wie auch heute noch – Lob zu dick aufgetragen wird, was den positiven Eindruck schnell ins Gegenteil abgleiten lässt. Der Redner hatte in seiner Ausbildung gelernt, Dinge von zwei Seiten zu sehen, was durch die zahlreichen überlieferten Progymnasmata bezeugt ist. Und das Publikum versteht natürlich viele Anspielungen, die aufgrund des klaren Umfeldes im Vortrag nicht erklärt werden müssen[3].

---

[1] Section I: Martha Vinson, Rhetoric and writing strategies in the ninth century (9–22) – Charlotte Roueché, The rhetoric of Kekaumenos (23–37) – C. N. Constantinides, Teachers and students of rhetoric in the late Byzantine period (39–53) – D. G. Angelov, Byzantine imperial panegyric as advice literature (1204–c.1350) (55–72) – Section II: W. Hörandner, Court poetry: questions of motifs, structure and function (75–85) – M. Jeffreys, „Rhetorical" texts (87–100) – Mary Cunningham, Dramatic device or didactic tool? The function of dialogue in Byzantine preaching (101–113) – Section III: J. Ljubarskij, How should a Byzantine text be read? (117–125) – Ruth Webb, Praise and persuasion: argumentation and audience response in epideictic oratory (127–135) – E. Trapp, The role of vocabulary in Byzantine rhetoric as a stylistic device (137–149) – Margaret Mullett, Rhetoric, theory and the imperative of performance: Byzantium and now (151–170) – Section IV: Mary Whitby, George of Pisidia and the persuasive word: words, words, words … (173–186) – Catherine Holmes, The rhetorical structures of John Skylitzes' *Synopsis Historion* (187–199) – Ruth Macrides, George Acropolites' rhetoric (201–211) – Section V: H. Maguire, Byzantine rhetoric, Latin drama and the portrayal of the New Testament (215–233) – R. Cormack, „Living painting" (235–253) – Leslie Brubaker, Text and picture in manuscripts: what's rhetoric got to do with it? (255–272)

[2] Das thematisieren Mullett, Webb, Jeffreys.

[3] Jeffreys 93. – Leider gibt es selten Kommentare zu eigenen Werken wie bei Ioannes Tzetzes, der seine Briefe sowohl mit einem Verskommentar als auch zusätzlich mit

Mit der Interaktion zwischen Publikum und Redner/Prediger beschäftigt sich auch Mary Cunningham. Sie untersucht die Verwendung des Dialogs als Gestaltungselement in Homilien. Der Vortragende kann damit seine Botschaft den Zuhörenden besser vermitteln und sie zugleich theologisch belehren. Der Homiletiker gewinnt durch diese seine Vermittlerrolle eine autoritative Stellung, da er gewissermaßen außerhalb des Textes steht. Leider gibt es kaum Hinweise, ob und wie das Publikum auf den Vortragenden reagiert hat[4].

Martha Vinson zeigt, wie das rhetorische Handbuch Menanders mit dem Beginn der Makedonendynastie eine Renaissance erlebte. Auch Leon VI. wusste bereits bei seinem Amtsantritt um die Macht der Rhetoren, die man mit modernen *spin-doctors* vergleichen kann, Bescheid, und er nimmt die rhetorische Tradition in seiner Totenrede auf Basileios I. auf. Aus dieser Zeit stammt auch die *Vita Theodorae*, der Gattin Michaels III., die unter mehreren Gesichtspunkten wichtig ist. Es manifestiert sich darin das kulturelle Selbstverständnis des neuen Herrscherhauses, der Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Literatur wird durch die Verwendung eines profanen Genus (βασιλικὸς λόγος) aufgehoben, und durch diese Wahl wird kein Zweifel daran gelassen, dass Theodora legitimierte Herrscherin war. Vinson weist auf die Notwendigkeit hin, rhetorische theoretische Schriften bei der Interpretation von hagiographischen Texten nicht außer acht zu lassen. Würden diese mitberücksichtigt werden, könnte man in manchen Fällen auch scheinbare chronologische Unstimmigkeiten leicht ausräumen.

Ähnlich wie Vinson streicht Margaret Mullett die Bedeutung des Redners hervor, ohne den die Kaiser ihre Propaganda kaum verbreiten konnten. Rhetoren agierten in einer Umgebung, die heute zu rekonstruieren schwierig ist. Sie übernahmen eine soziale, politische, emotionale und ästhetische Funktion für das Publikum, und sie sind Ausdruck einer performativen Gesellschaft, die das Drama nicht kennt.

Dimiter Angelov nimmt sich in seinem Beitrag der Rhetorik der Palaiologenzeit an. Auffallend ist, dass Redner dieses Zeitabschnittes verstärkt Argumente, Vorschriften oder Anregungen in ihre Reden einstreuen und manchmal das Stilmittel der Ironie benützen[5]. Nicht nur hohe Staatsfunktionäre werden beraten, man kann es auch wagen, dem Kaiser selbst vorsichtig Ratschläge und dergleichen zu geben, wobei direkte Kritik am Kaiser oder Widerspruch nach wie vor gefährlich ist, wie Demetrios Kydones in einem Brief schreibt[6].

Dass Rhetoren aber auch schon in früherer Zeit – wenn auch subtiler – meinungsbildend bzw. -beeinflussend wirken konnten, zeigen Mullett[7] bzw. Webb im selben Band, und es wird auch von einem Redner, nämlich Akropolites, selbst bezeugt. Die Abgrenzungen zwischen den einzelnen Redearten sind nicht mehr so streng. Diese konnten vermischt werden, etwas,

---

Scholien versieht, die dem modernen Leser erst die vielschichtigen Möglichkeiten einer Textinterpretation vor Augen führen (z.B. Orpheusmythos als Hintergrund von Brief 102, Kritik am Kaiser anhand eines antiken Triumphzuges in Brief 97).

[4] Bezüglich des Vortrags von Homilien muß unbedingt auf Th. Antonopoulou, The Homilies of the Emperor Leo VI (*The Medieval Mediterranean* 14). Leiden–New York–Köln 1997, bes. 36f. verwiesen werden.

[5] Anm.: Die Briefe des Maximos Planudes sind in der neuen Ausgabe von P. A. M. Leone zu benützen (Maximi monachi Planudis epistulae [*Classical and Byzantine Monographs* XVIII]. Amsterdam 1991).

[6] Démétrius Cydonès. Correspondance. Publ. par R.-J. Loenertz (*StT* 208). Città del Vaticano 1960, ep. 392,4f.

[7] S. 155; z.B. Theophylaktos von Ochrid.

das sich schon vor der Palaiologenzeit nachweisen lässt und zeigt, wie souverän ein Rhetor agieren konnte[8]. Zudem müssen Rhetoren (besonders des 12. Jh.s), wie Manganeios Prodromos vermerkt, aufgrund der überragenden Figur des Kaisers Manuel immer wieder neue Wege finden, innerhalb der strengen Regeln das adäquate Lob für den Souverän zu finden[9]. Angelov nennt die Ansprache Andronikos' II., in der Elemente der deliberativen und panegyrischen Rede vereint werden.

Der einzige Beitrag, der sich hauptsächlich mit dem Bildungssystem bzw. der Erziehung zum Rhetor beschäftigt, stammt von Costas Constantinides. Auch als das Kaiserreich nach 1204 sein Zentrum nach Nikaia verlegte, ist es vor allem Ioannes III. Batatzes und Theodoros II. Laskaris zu verdanken, dass die rhetorische Ausbildung nicht vernachlässigt wurde. Man muß bedenken, dass am Beginn des exilierten Reiches für Rhetorik, wie sie in der Komnenenzeit praktiziert wurde, die Vorraussetzungen nicht mehr vorhanden gewesen sein dürften. Eine Anmerkung des Niketas Choniates in der Überschrift seiner Rede für Theodoros Laskaris (a. 1211) deutet darauf hin: Die (intellektuelle) Schwäche seiner Zuhörer zwang ihn dazu, die Rede voll Klarheit zu halten[10].

Ein weiterer Gesichtspunkt in diesem Band ist die Rhetorisierung von Texten, die anhand verschiedener Autoren und Gattungen vorgeführt wird.

Mary Whitby widmet sich ihrem Lieblingsautor Georgios Pisides. Dieser vergleicht sich stolz mit Demosthenes, womit er gleichzeitig die Macht des Wortes betont. Das Wort (geschrieben und gesprochen) war am Hofe Herakleios' wichtig, da damit die (unerhörten) Erfolge des Kaisers auch propagandistisch unterstützt werden konnten. Whitby versucht zu zeigen, wie suggestiv Pisides auf sein Publikum wirkt.

Catherine Holmes nimmt sich des Geschichtswerkes von Skylitzes an, der bei der Übernahme von Passagen aus Theophanes Continuatus nicht einfach nur Textpartien auslässt, sondern in manchen Fällen Teile hinzufügt, ausbaut und Erklärungen einfügt. Besonders bei der Beschreibung militärischer Aktionen lässt sich diese seine Vorgangsweise nachweisen.

Ruth Macrides untersucht das Geschichtswerk des Akropolites, das nach gängiger Meinung weniger rhetorisiert sei als vergleichbare historiographische Arbeiten. Anders als bei Niketas Choniates sind von Akropolites kaum andere Werke erhalten geblieben, obwohl solche erwähnt werden[11]. Die zweite von Macrides angeführte Akropolitesstelle birgt aber mehr als den bloßen Nachweis einer verschollenen Rede vor dem Kaiser. Denn darin äußert sich Akropolites über sich selbst als Redner: Er beabsichtigt den Kaiser und den Hofstaat durch seinen Vortrag zu überzeugen bzw. zu beeinflussen. Akropolites ist sich auch der Macht des Wortes bewusst (Vergleich Kaiser – Gelehrter[12]), und bei der Beschreibung seines Lehrers Theodoros Hexapterygos weist er explizit auf seine Redebegabung hin. Dies sind wichtige Zeugnisse zum byzantinischen Rednerideal. Macrides streicht hervor, dass Akropolites Michael VIII. in seinem Geschichtswerk positiv beschreibt. Seine Vorgänger, Ioannes

[8] P. A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 (1998) 119–146.

[9] Jeffreys 94.

[10] Nicetae Choniatae orationes et epistulae. Rec. I.A. van Dieten (*CFHB* III). Berlin–New York 1972, or. 16 (170,1ff.).

[11] Georgii Acropolitae opera. Ed. A. Heisenberg. Leipzig 1903 1, 186.5; 1, 188.19ff.

[12] 1, 49.10–21 Heisenberg.

III. und Theodoros II., hingegen erscheinen in getrübterem Licht, obwohl Akropolites unter diesen Herrschern groß geworden ist und ihnen viel zu verdanken hat. Akropolites hat es geschafft, mit seinem Geschichtswerk noch die moderne Historiographie zu beeinflussen.

Charlotte Roueché betont, wie stark man im Werk des Kekaumenos Spuren seiner rhetorischen Erziehung feststellen kann.

Erich Trapp behandelt in seinem Beitrag, der aus der Arbeit am *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* erwachsen ist, den kleinsten Teil der griechischen Sprache, nämlich das einzelne Wort. Wortneubildungen findet man häufig bei byzantinischen Autoren. Dies geschah seiner Meinung nach auch deswegen, da der Schreiber sein Publikum damit beeindrucken wollte.

Michael Jeffreys findet für die vielen Neubildungen durch byzantinische Schriftsteller eine weitere Erklärung: Wortneubildungen dienten auch der klanglichen Gestaltung von Versen. Besonders der Fünfzehnsilber braucht Füllwörter. Mittels der Analyse des Wortmaterials eines Autors können auch Beziehungen und Beeinflussungen festgestellt oder auch Argumente für eine Autorschaft untermauert werden (Trapp nennt Niketas Choniates ~ Eustathios von Thessalonike oder Michael Psellos ~ Anna Komnene).

Wolfram Hörandner beschäftigt sich mit der Hofpoesie, die sich seit Pisides nachweisen lässt. In seinem Beitrag untersucht er das Zeremoniell der *Prokypsis* und seine möglichen Ursprünge im 12. Jahrhundert. Zudem diskutiert er ein Hochzeitsgedicht des Niketas Choniates, das im Anschluß an die Hochzeitsrede des Choniates auf Isaakios II. erhalten geblieben ist, und er weist auf Ähnlichkeiten zu Dichtungen des Theodoros Prodromos hin[13].

Wenn man den Begriff „Rhetorik" etwas weiter fasst, kommt man auch in Bereiche, die *prima vista* nicht dem „Wort" zugeordnet werden können. Doch zeigt sich, dass bildliche Darstellungen durchaus rhetorische Strukturen erkennen lassen, wie etwa Henry Maguire ausführt. Bei der Beschreibung von Kunstwerken bieten Autoren mehr Details und realistische Darstellungen, als wahrscheinlich tatsächlich vorhanden waren, während der bildende Künstler durch *synkrisis* und *antithesis*, also Denken in Paaren, in die Gegenrichtung arbeitet, indem er Unterschiede zwischen Szenen etwa aus dem Alten und Neuen Testament verwischt[14].

Leslie Brubaker weist auf die Beziehung zwischen Bild und Text in Handschriften hin, die besonders während und unmittelbar nach dem Ikonoklasmus eng war. Während des Bilderstreites wurde die Diskussion vor allem von den Ikonophilen auf die bildlichen Darstellungen und nicht auf Reliquien konzentriert. Unmittelbar nach dem Ende des Bilderstreites entstehen die ersten Handschriften mit marginalen Miniaturen, in denen auch antiikonoklastische Darstellungen zu finden sind. Für Maler gibt es keine Handbücher, die den rhetorischen Anleitungen vergleichbar wären.

---

[13] Anm.: Niketas Choniates äußert sich an einer Stelle seines Geschichtswerkes sehr kritisch über Hochzeitsredner, ein wichtiges Zeugnis zum Selbstverständnis des byzantinischen Redners (Nicetae Choniatae Historia ed. van Dieten [*CFHB* XI]. Berlin–New York 1975, 309, 36f.).

[14] Zu Nikolaos Mesarites und seiner Ekphrasis der Apostelkirche muß unbedingt auch Th. Baseu-Barabas, Zwischen Wort und Bild: Nikolaos Mesarites und seine Beschreibung des Mosaikschmuckes der Apostelkirche in Konstantinopel (Ende 12. Jh.) (*Dissertationen der Universität Wien* 230). Wien 1992 angeführt werden.

Jakov Ljubarskij versucht, Antworten auf die Frage zu finden, wie man byzantinische Texte lesen soll. Eine generelle Anleitung kann dazu nicht gegeben werden, da man sich jedem Text unterschiedlich annähern muß. Durch jahrzehntelange Lektüre, wie sie Ljubarskij betrieben hat, kann man zu Einsichten kommen, etwa dass Niketas Choniates mehr Bedeutungsebenen als die Alexias von Anna Komnene hat.

In diesem Band sind zahlreiche Einzelaspekte und -fragen zur byzantinischen Rhetorik behandelt, die *in summa* ein fast abgerundetes Bild ergeben. Es wird beinahe die gesamte byzantinische Epoche behandelt, wenn auch zwei wichtige Epochen mehr oder weniger ausgelassen sind: die Zeit Michael Psellos' und die Komnenenzeit. Zwar erfährt man etwas zur Hofpoesie dieser Zeit und zum Manganeios Prodromos, doch nichts über die enorme Produktion von Rhetorik am Kaiserhof und Patriarchat. Zudem bieten die einzelnen Beiträge viele Anregungen, an einem neuen Verständnis byzantinischer Redekunst weiterzubauen. Das Oxforder Symposion wird hoffentlich dazu beitragen, dass Rhetorik und insbesondere byzantinische Redekunst endgültig nicht mehr als inhaltsleer und monoton abgetan werden wird.

Michael Grünbart

Byzantine Garden Culture, edited by Antony Littlewood, Henry Maguire, and Joachim Wolschke-Bulmahn. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2002. xviii, 260 S., 76 Abb. ISBN 0-88402-280-3.

This volume of studies on *Byzantine Garden Culture*, the result of a colloquium held at Dumbarton Oaks in 1996, is the first, and long awaited, book devoted exclusively to the Byzantine garden and its various manifestations – private, horticultural, herbal, monastic, celestial, symbolic, erotic, painted, carved, written. It is, therefore, no surprise that it sprung out of the fertile soil at Dumbarton Oaks, an outstanding research center of Byzantine Studies, but also an institution enthousiastically devoted to Garden History. The book itself, finely printed and generously illustrated with black-and-white photographs, is dedicated to the memory of Robert Browning, one of the last great scholars of our field and a long-lasting friend of Dumbarton Oaks.

To a certain extent, if a rhetorical simile be permitted to the reviewer, the volume resembles a walled Byzantine garden. Faced with the protective hard cover of the book, the explorative readers will have to enter this garden through a solid double gate, formed, on the one hand, by an introductory essay by Joachim Wolschke-Bulmahn on the problems encountered in the studies of Byzantine gardens from the perspective of Garden History (pp. 1–11) and, on the other, by a broad overview of the scholarship of Byzantine gardens by Antony Littlewood (pp. 13–21). Once inside the garden, the readers will have the time to wander through the well-arranged, but not rigidly schematic collection of scholarly papers on a variety of issues. The subjects range from discussions of herbs in Byzantine medicinal pharmacy through the changing concepts of Paradise as terrestrial and/or celestial garden to imperial game parks; from monastic horticulture through the phantastic garden of St. Anna as described in an *ekphrasis* to the Vienna Dioskorides; from the *Geoponika* to gardens in Late Byzantium. The thematic variety of the papers does not diminish the overall coherence of content, while the high quality of scholarship contributes to the reader's delight in knowledge. At the far end of the garden, the gate of exit is signalled by a concluding overwiew by Antony Littlewood on the future directions of the field and the

particular contribution of each paper to the volume (pp. 215–229). As the readers are about to leave, they are offered a broad bibliography (pp. 231–235; updated to 2001 because of the time-span elapsed from the colloquium's actual venue) and an extremely detailed general index (pp. 237–260), quite helpful should future users wish to turn to any subject, person or place touched upon in the book.

Most of the papers have a historical perspective, in the sense that expertise in different areas (archaeology, history of art, philology, history) is used to reconstruct the realities of Byzantine gardens. The results, as in the case of Alice-Mary Talbot's paper on monastic horticulture (pp. 37–67) are quite impressive. By means of a detailed study of the available textual evidence and the use of comparative material from archaeological evidence and recent practice in the Eastern Mediterrenean, Talbot succeeds in presenting a balanced picture of gardens and gardening in the Byzantine monastic communities from Mount Athos to Palestine.

Three art historians deal in their respective contributions with the symbolic as part of theological, ideological and, ultimately, social reality in the Byzantine world. In his paper on "Paradise withdrawn" (pp. 24–35) Henry Maguire eloquently and convincingly argues for a change in the concept of Paradise from the Early to the Middle Byzantine Periods, as the conviction that Paradise did reside on Earth gives way to a more spiritual and introvert view of the heavenly garden; it is a change paralleled by the shift in garden lay-out and the gradual enclosure of gardens by walls that do not allow for communication between the outside world and the "artificial" inner beauties of the garden. Nancy Ševčenko examines in her paper wild animals in the Byzantine park (pp. 69–86); by drawing from a variety of Byzantine and Western sources and archaeological evidence, she demonstrates how royal animal imagery was reinforced by the presence of real animals at the imperial court and by the organization of staged imperial hunts. Leslie Brubaker offers a close study of the famous Vienna Dioskorides of 512/513 (pp. 189–214) and the rationale behind its make-up and contents; she comes to the conclusion that the manuscript offered to Anicia Juliana by the grateful citizens of Honoratae, the quarter opposite Constantinople on the other side of the Golden Horn, not only extolls her as the the builder of a Theotokos church there, but also marks her out as responsible for the health of the quarter's people, a civic duty of major importance for aristocratic women in the Late Roman Empire.

Of particular interest is the paper by Mary-Lyon Dolezal and Maria Mavroudi on Theodore Hyrtakenos' *Description of the Garden of St. Anna* (pp. 105–158). The early fourteenth century text proves a most complex and fascinating literary work of art that uses a variety of rhetorical devices and literary motifs found in the descriptions of gardens in the love romances. The cooperation of an art historian and a philologist has resulted in a contribution full of illuminating insights. The appended translation with commentary of the difficult text (pp. 143–150) is of great help and should lure a competent philologist to re-edit Hyrtakenos' *ekphrasis*, since Boissonade's edition of 1831 leaves much to be desired. It is a pity that a paper by Margaret Alexiou on the gardens in the romances could not be included (see Littlewood's remarks on pp. 222–223); it would have offered a literary perspective to a volume otherwise not concerned with the literaricity of the texts studied as sources of Garden History.

Three papers concentrate on a close reading of relevant sources for recovering botanical aspects of the garden in Byzantium. Costas Constantinides (pp. 87–103) examines Late Byzantine horticulture in the secular texts of Laskarid and Palaiologan literature; the paper includes a delightful appendix on plants in the collections of proverbs compiled during that time. Robert Rodgers studies the information on garden making and garden culture

in the tenth-century *Geoponika* (pp. 159–175) and shows how textual criticism helps reconstructing the text's history, while, at the same time, supplying the basis of a historical interpretation of its contents. John Scarborough studies the pharmaceutical aspects of the garden in Byzantium (pp. 177–188) and draws the conclusion that there existed a balanced use in herbs of the field, gathered by farmers and peasants, and herbs of the garden, grown by the herbalists in the cities and towns of the empire.

To sum up, this is a book pleasant to read. It is both a useful guide through a fairly unexplored and highly specialized field, as well as a collection of thought-provoking papers for further exploration of the Byzantine Garden. Beyond its individual merits, the book shows in a most clear manner that Byzantine Studies in the twenty-first century are in need of a coherent interdisciplinary approach in order to view Byzantine Culture as an entity and to undestand its universals by the examination of its particulars.

Panagiotis A. Agapitos

Eleni Kaltsogianni – Sofia Kotzabassi – Iliana Paraskevopoulou, Η Θεσσαλονίκη στη βυζαντινή λογοτεχνία. Ρητορικά και αγιολογικά κείμενα (*Βυζαντινά Κείμενα και Μελέται* 32). Thessalonike, Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών 2002. xxxiii, 224 S. ISBN 960-7856-09-0.

Die zu besprechende Studie ist das Resultat eines zweijährigen Forschungsprojektes (September 2000 – August 2002) an der Abteilung für mittelalterliche griechische Philologie (Τμήμα Μεσαιωνικής Ελληνικής Φιλολογίας) am Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών der Universität Thessalonike. Sie untersucht, grob gesagt und wie uns der Titel verrät, die „Spuren" (S. vii), die Thessalonike in den byzantinischen rhetorischen und hagiographischen Texten hinterlassen hat.

Zunächst ein Überblick über die Anlage der Monographie: Auf einen bibliographischen Teil, der Quellen und Sekundärliteratur auflistet (S. xiii–xxiii), folgt eine Einleitung (S. 1–4). Die Untersuchung der „rhetorischen" Texte, für die Eleni Kaltsogianni verantwortlich zeichnet, macht den einen Hauptteil der Arbeit (S. 5–85) aus, die der hagiographischen, die sich Sofia Kotzabassi und Iliana Paraskevopoulou aufgeteilt haben, den anderen (S. 87–213). Den Abschluss bilden eine Zusammenfassung (S. 215–216) und ein Index (S. 217–224).

Nun genauer zu den einzelnen Abschnitten: Die Zweiteilung der Bibliographie in Quellen (Πηγές) und Untersuchungen (Μελέτες) ist zwar gut gemeint, hier jedoch wäre ein allgemeines Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis praktischer gewesen, da dadurch Doppelgleisigkeiten vermieden hätten werden können. Ein Beispiel: Im Πηγές-Verzeichnis finden wir unter *Ευστάθιος Θεσσαλονίκης*, *Ιστορία* die Angabe *Kyriakidis, 3–158*, das Kürzel *Kyriakidis* selbst wird dann im Μελέτες-Abschnitt aufgelöst.[1] Das Quellenverzeichnis insgesamt ist alphabetisch nach den Vornamen der Autoren geordnet, seltsamerweise aber wurde Michael Choniates unter *Χωνιάτης* (ohne *Μιχαήλ*) eingereiht.[2]

[1] Ein Fehler ist Verf. beim Kürzel Λάμπρος, *Χωνιάτης* unterlaufen: Es bezieht sich nicht, wie in der Auflösung behauptet, auf Bd. 2 der Lampros-Ausgabe, sondern auf den ersten Band, in dem die Reden des Michael Choniates ediert wurden.

[2] Außerdem wäre es sicher nicht von Nachteil gewesen, Abkürzungen wie *ΕΕΦΣΑΠΘ* oder ΙΜΧΑ in einem Abkürzungsverzeichnis aufzulösen oder an Ort und Stelle auszuschreiben.

Die Einleitung weist auf die besondere Stellung Thessalonikes in der byzantinischen Literatur[3] hin und umreißt kurz die Aufgabenstellung dieses Buches: Systematische Untersuchung aller rhetorischen und hagiographischen Texte, in denen von Thessalonike gesprochen wird. Was fehlt ist eine Begründung, warum die Untersuchung auf diese beiden Literaturgenera beschränkt bleibt. Andererseits ist es aber auch nicht ganz einleuchtend, warum – trotz der ausdrücklichen Einschränkung auf rhetorische Texte – die historischen Werke von Ioannes Kaminiates (über die Eroberung von 904)[4] (S. 9–19) und Eustathios von Thessalonike (über den Normannenangriff von 1185) (S. 22–24) in der Rubrik ῥητορικά κείμενα Aufnahme in die Studie gefunden haben. Wir erfahren in dieser Einleitung auch nichts über die gewählten zeitlichen Grenzen[5] noch über die von den Autorinnen getroffene Entscheidung, das Material chronologisch zu ordnen.

Der Abschnitt über die rhetorischen Texte ist in vier Untergruppen gegliedert: 1) Von den Anfängen bis ins 10. Jahrhundert, 2) Von Ioannes Kaminiates bis in die Epoche der Komnenen, 3) Spätbyzantinische Zeit und 4) Die Eroberung von 1430. Großzügig angelegte Originalzitate aus den jeweiligen Werken werden im Text wiedergegeben und eingehend diskutiert. Breiter Raum ist der Geschichte des Kaminiates (S. 9–19), dem Dialog Timarion (S. 19–22), Eustathios von Thessalonike (S. 22–27),[6] Nikephoros Chumnos (S. 36–47), Thomas Magistros (S. 47–53), Demetrios Kydones (S. 54–59), Symeon von Thessalonike (S. 63–72) und den Eugenikos-Brüdern (S. 78–85) gewidmet, wobei sich bei letztgenannten die Frage stellt, warum diese nicht – so wie alle anderen auch – getrennt, sondern quasi im Paket behandelt werden. Bei Eustathios wäre hinzuzufügen, dass Niketas Choniates in seinem Geschichtswerk den Augenzeugenbericht des Eustathios über die Eroberung Thessalonikes 1185 ausgiebig heranzog.[7]

Die hagiographischen Texte sind in mehrere chronologische Gruppen untergliedert:[8] 1) Hagiographische Texte der Frühzeit, 2) Vom Bildersturm bis zur Eroberung von 904,

---

[3] Z.B. Michaelis Choniatae Epistulae rec. F. Kolovou (*CFHB* XLI). Berlin/New York 2001, Nr.36,7: πρώτη μετὰ τὴν πρώτην.

[4] Dieser Autor wurde wohl aufgenommen, weil er das vielleicht anschaulichste Bild von Thessalonike in der byzantinischen Literatur zeichnet.

[5] Die rhetorischen Texte beginnen mit der Kirchengeschichte des Theodoretos von Kyrrhos, die hagiographischen mit dem Martyrium der drei Schwestern Agape, Eirene und Chionia, die 304 das Martyrium erlitten (vgl. S. 87). Am Ende der rhetorischen Schriften stehen die Brüder Markos und Ioannes Eugenikos, am Ende der hagiographischen verschiedene kleine Texte aus spätbyzantinischer Zeit.

[6] Zur Schrift über die Eroberung Thessalonikes 1185 durch die Normannen (ed. Kyriakides) sind folgende zwei Literaturhinweise nachzutragen: C. Theodoridis, Bemerkungen zum Text *De expugnatione Thessalonicae* des Eustathios. *BZ* 94 (2001) 232–238. Ergänzungen zu diesem Aufsatz bei R. Kassel, Reminiszenzen und Anspielungen in der Schrift des Eustathios über die Eroberung Thessalonikes. *Rheinisches Museum für Philologie* 144 (2001) 225–230 (vgl. *BZ* 95 [2002] 191 [Nr.58]).

[7] Vgl. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner I (*HdA* XII.5.1). München 1978, 431.

[8] Zu Thessalonike in der hagiographischen Literatur zwei Ergänzungen: P. G. Tsorbatzoglou, Ἡ „Τῶν Θεσσαλονικέων μεγαλόπολις" καὶ οἱ σλαβικὲς ἐγκαταστάσεις στὰ μεσοβυζαντινὰ ἁγιολογικὰ κείμενα. Μία πρώτη προσέγγιση. *Theologia* 71 (2000) 453–478; Ders., The „Megalopolis of Thessaloniki" and its world according to the hagiographical texts of the middle Byzantine period, in: J. Burke/R. Scott, Byzantine

3) Die Eroberung von 904 in den hagiographischen Texten, 4) Von der Mitte des 11. bis ins 12. Jahrhundert, 5) Hagiographische Texte der Komnenenzeit, 6) Hagiographische Texte der frühen Paläologenzeit, 7) Von der Mitte bis zum Ende des 14. Jahrhunderts und 8) Hagiographische Texte des 15. Jahrhunderts. Folgende Autoren bzw. Texte werden in diesem Kapitel ausführlicher behandelt: die Miracula Demetrii (S. 91–95)[9], die Vita der hl. Theodora aus Aigina (S. 107–111), Nikephoros Gregoras (S. 158–163), Konstantinos Armenopoulos (S. 171–175) und der anonyme Biograph des Makarios Makres (S. 207–211)[10].

Gegen Ende der Studie stehen zusammenfassende Schlussfolgerungen (Συμπεράσματα), in denen festgehalten wird, dass es zwei zeitliche Schwerpunkte von Texten mit Thessalonike-Bezug gibt: nämlich die Zeit vom 7. bis zum 10. Jh. und der Abschnitt vom Ende des 13. Jh. bis zur türkischen Eroberung von 1430. Leider ist diese auf nur ca. eineinhalb Seiten angelegte Zusammenfassung recht karg ausgefallen. Es wäre vielmehr Aufgabe einer abschließenden Betrachtung, das im Haupteil des Buches chronologisch gesammelte Material nach Gemeinsamkeiten zu durchleuchten, daraus bestimmte Motive und Trends abzuleiten und die Motivation der jeweiligen Verfasser zu erörtern, erstens überhaupt über Thessalonike zu berichten und zweitens diese Stadt mit *epitheta ornantia*, wie εὐδαίμων, θεοφύλακτος, μεγαλώνυμος etc.,[11] zu schmücken.

Ein allgemeiner Index beschließt die Arbeit, wobei die Liste der Epitheta (ἀγαθή bis φρουρός), die man unter dem Lemma Θεσσαλονίκη vorfindet, besonders hilfreich ist.

Trotz mancher Schwächen, die vor allem die Aufarbeitung des Materials, aber auch den theoretischen Überbau bezüglich der zeitlichen Grenzen und der Auswahl der Texte betreffen, haben die Verf. eine sehr interessante Studie verfasst, da erstmals nach Erwin Fensters Arbeit über Konstantinopel[12] der Darstellung einer Stadt in der byzantinischen Literatur eine Monographie gewidmet wurde. Ähnliche Arbeiten über Athen[13], Nikaia[14] u.a. mögen folgen.

Andreas Rhoby

Macedonia: art, architecture, music and hagiography. Papers from the Melbourne Conference July 1995. Melbourne 2001, 127–140 (vgl. *BZ* 95 [2002] 819 [Nr.3086]).

9 S. 95, A.48: θεοφρούρητον lies θεοφρούρητος.

10 Es ist nicht ganz verständlich, warum hier der anonyme Verfasser und nicht das Werk, d.h. die Vita des Makarios Makres, – wie bei so vielen anderen Viten auch – in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wurde.

11 Dazu H. Hunger, Laudes Thessalonicenses, in: Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἑορταστικὸς τόμος 50 χρόνια (1939–1989) (*Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη* 75). Thessalonike 1992, 99–113.

12 E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae (*MBM* 9). München 1969.

13 Auf der Basis von H. Hunger, Athen in Byzanz. Traum und Realität. *JÖB* 40 (1990) 43–61. Zum Athen-Bild in der patristischen Literatur erschien jüngst A. Breitenbach, Das „wahrhaft goldene Athen". Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (*Theophaneia* 37). Berlin–Wien 2003.

14 Vgl. A. Rhoby, Die byzantinischen Epitheta Nikaias. *Bsl* 62 (2004), im Druck.

Avshalom Laniado, Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, *Monographies* 13). Paris 2002. XXXI, 296 S. ISBN 2-9519198-1-6; ISSN 0751-0594.

Der Autor widmet sich der dornenvollen Aufgabe, die Entwicklungsstufen der Munizipalverwaltung bzw. der führenden städtischen Schichten in frühbyzantinischer Zeit, vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, nachzuzeichnen, wobei er sich insbesondere auf die juristischen Texte stützt. Dazu ist jedoch anzumerken, dass eine größere Zahl von Novellen nicht nur das Interesse der jeweiligen Kaiser an den städtischen Kurien bezeugt, sondern auch Rückschlüsse darauf zulässt, dass die anvisierten Maßnahmen nicht so recht gegriffen haben, sodass immer wieder neu „nachgestoßen" werden musste.

Ein ganz besonderes Problem in diesem Zusammenhang ist die unerfreuliche Tatsache, dass viele Termini von vorn herein zwei- oder mehrdeutig sind (und das nicht nur im allgemeinen Sprachgebrauch, sondern auch im technischen Sinn) und zudem im Laufe der Zeit einen gewissen Bedeutungswandel durchmachten, der philologisch oft nicht so leicht dingfest gemacht werden kann.

Das beginnt schon beim Schlüsselbegriff *possessor* / κτήτωϱ. Natürlich bezeichnet er zunächst den „Besitzer", vor allem den „Grundbesitzer", und hier in erster Linie jene, die relativ große Grundstücke besaßen. Im Gegensatz zu A. Laniado (z.B. S. 181) ist aber doch wohl davon auszugehen, dass in vielen Fällen *possessor* auch den Verantwortlichen für einen Steuerbezirk apostrophiert, im Sinne eines „übergeordneten Eigentums" („propriétaires d'assiettes fiscales"), wie J. Durliat mehrfach ausführte.[1] Diese Männer gehörten der städtischen Kurie an, wobei aber nicht alle Mitglieder der Kurie solche *possessores* waren. Es ist auch durchaus denkbar, dass manche Novelle zwar von der Kurie sprach, aber insbesondere die für die Steuereinhebung Verantwortlichen meinte, denen die Zentralstellen stets besonderes Augenmerk widmeten, ja widmen mussten.

Dem Autor ist sicher Recht zu geben, dass die Rolle der Kurie und ihrer Mitglieder in den behandelten Jahrhunderten geringer wurde und die mächtigsten und einflussreichsten Bürger der Stadt unmittelbar an Bedeutung gewannen, zu denen auch der jeweilige Bischof (oder Metropolit) und die führenden Kleriker gehörten. Und die verschiedenen Termini, die hier auftauchen (z.B. πϱωτεύων / *principalis* bzw. *primas*, τὰ πϱωτεῖα ἄγοντες ~ *seniores locorum*, λογάδες, οἱ ἐν τέλει, εὐυπόληπτοι, οἰκήτοϱες / *habitatores*, πολίτης im Sinne eines Mitglieds der Kurie), werden gut dokumentiert und erläutert, wobei aber nicht immer sichere bzw. allgemeingültige Antworten geboten werden können. Auch zu den verschiedenen *munera* bzw. zu allmählich wichtiger werdenden Ämtern wie *defensor civitatis, curator civitatis, pater civitatis* finden sich weiterführende Untersuchungen, ebenso zu *nominatio* und *creatio* dieser Amtsträger.

Für klare Aussagen, ob bzw. in welchem Ausmaß bestimmte Familien für lange Zeit de facto an der Spitze ihrer Stadt verbleiben konnten, fehlen ausreichende Quellen, aber dass mit – relativ – großem Reichtum bzw. Grundbesitz hohes Ansehen und Einflussmöglichkeiten verbunden waren, und zwar mit der Zeit in steigendem Ausmaß, steht außer Zweifel.

Trotz aller Veränderungen behielten die Städte des Reiches ihre Autonomie, ja ihre Führungsschichten gewannen sogar zunehmenden Einfluss auf die Provinzialverwaltung und natürlich auch auf die Wahl des Bischofs. Einen gewissen Höhepunkt in dieser Ent-

[1] J. Durliat, Les rentiers de l'impôt. Recherches sur les finances municipales dans la Pars Orientis au IVe siècle (*BV* 21). Wien 1993.

wicklung bedeutet die Novelle 149 Justinos' II. (569), selbst wenn ihre tatsächlichen Auswirkungen schwer zu evaluieren sind.

Die gut dokumentierte Arbeit bedeutet einen erheblichen Fortschritt in der Erforschung der Verwaltungsstrukturen der frühbyzantinischen Stadt.

Werner Seibt

Anastasios K. SINAKOS, Άνθρωπος και περιβάλλον στην πρωτοβυζαντινή εποχή (4ος–6ος αι.) (*Βιβλιοθήκη Ιστορικών Μελετών* 3). Thessalonike, University Studio Press 2003. 193 S., 2 Karten. ISBN 960-12-1178-0.

„Den gegenseitigen Einfluss zwischen Mensch und Umwelt sowie den theoretischen Rahmen, welcher die Haltung der Menschen gegenüber der Umwelt definierte" (S. 13), will diese überarbeitete Dissertation (Universität Thessalonike, 2000) untersuchen. Die Unkenntnis grundlegender Werke dazu verhindert schon im Ansatz eine Auseinandersetzung mit methodologischen Konzepten und Definitionen.[1]

Der erste Teil (S. 37–43) behandelt die Ansichten der Kirchenväter über die Umwelt.[2] Die Welt wird von ihnen als Geschenk Gottes an den Menschen aufgefasst und soll deshalb mit Maß und Respekt behandelt werden. Das von SINAKOS dargebotene Florilegium ist überzeugend, jedoch ist manche Verallgemeinerung nur dürftig (aus der Sekundärliteratur) abgesichert. Sicherlich wären Belege aus den Werken der Kirchenväter selbst und auch aus deren Viten angebracht gewesen.

Im zweiten Teil (S. 49–112) widmet sich der Verfasser dem anthropogenen Einfluss auf die Umwelt in Konstantinopel und in den Provinzen.

Die (Unter)kapitel 1–3 behandeln Konstantinopel zwischen dem 4. und dem 6. Jahrhundert. Die Ansicht, dass Konstantinopel seine führende Rolle innerhalb des Reiches unter anderem dem Umstand verdankte, dass andere Städte im Niedergang waren, ist verfehlt. Abgesehen davon, dass Konstantinopel allein schon als Kaiser- und Patriarchensitz den absoluten Vorrang genoss, ist der Verfall der Städte, zumindest im Osten des Reiches, sicherlich nicht in den Jahrhunderten vor dem Transfer der Hauptstadt nach Neu-Rom (wie der Verfasser zu behaupten scheint) eingetreten, sondern ein Phänomen, das erst im ausgehenden fünften, und vor allem im sechsten und siebten Jahrhundert anzusiedeln ist.[3] Gut wird dagegen die Planung der neuen Hauptstadt und die anschließende Bautätigkeit erörtert (S. 50–65). Besonderes Augenmerk gilt den Fragen der Kanalisation und Wasserversorgung. Auch die Häfen der Stadt werden beschrieben; man vermisst das Werk des großen Konstantinopel-Kenners W. MÜLLER-WIENER, Die Häfen von Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul. Tübingen 1994; auch A. BERGER[4] und Band 54 (2000) von *DOP* mit etlichen ein-

---

[1] Vor allem R. SALLARES, Ecology in the Ancient Greek World. Ithaka, NY 1991, und J. KODER, Der Lebensraum der Byzantiner. Graz–Wien–Köln 1984; 2. Aufl. Wien 2001.

[2] Antike Grundlagen erschöpfen sich in einem Aufsatz zu Platons Kosmologie. Dazu siehe weiters die Plato-Bibliographie von L. BRISSON vom CNRS, Paris unter http://www.platon.org und speziel F. M. COMFORD, Plato's Cosmology (1. Aufl. 1937, Aktuelle Ausg. 1997).

[3] Dazu grundlegend (S. unbekannt) J.H.W.G. LIEBESCHUTZ, Decline and Fall of the Roman City. Oxford 2001.

[4] Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (*Poikila Byzantina* 8). Bonn 1988.

schlägigen Beiträgen wären heranzuziehen gewesen.[5] Der Aspekt der Getreideversorgung wird gestreift (S. 54), ebenfalls ohne die spezifische Literatur zu berücksichtigen.[6]

Kapitel 2 und 3 (S. 67–80) zur Stadtexpansion stützen sich vor allem auf juridische Quellen (Codex Theodosianus, Codex Justinianus und Julian von Askalon).

Kapitel 4 und 5 (S. 81–112) behandeln sodann die Provinz (Unter diesem vagen Terminus wird das gesamte Reich außerhalb Konstantinopels subsumiert). Im Kapitel 4 wird vor allem die Bautätigkeit im Reich behandelt, was auch das Verändern von Flussläufen oder die Trockenlegung von Sümpfen inkludiert. Den Hauptteil der Informationen bezieht S. aus Prokops *Bauten*, die er meist nur paraphrasiert. Haus- und Straßenbau, Geschäften und Manufakturen ist Kapitel 5 gewidmet. In einer äußerst knappen Schlussbetrachtung (S. 111–112) fasst der Autor manche Zwischenergebnisse zusammen: Es habe keinen Umweltschutz im modernen Sinne gegeben, der Mensch habe in die Umwelt eingegriffen, um sie zu beherrschen und für sein Leben und Wirken nützlich zu machen.

Der dritte Teil (S. 115–169) zeigt, wie zerbrechlich diese angebliche Beherrschung war. Eine zweiseitige Skizze behandelt einleitend die Interpretationsmodelle von Naturphänomenen zwischen naturwissenschaftlicher Logik, Glauben an den göttlichen Willen und Aberglauben. Das grundlegende Problem der Theodizee wird nicht thematisiert, obwohl diese Frage die christliche Auslegung von Naturphänomenen und vor allem Naturkatastrophen aufs tiefste beherrschte.[7] In drei Kapiteln werden die verschiedensten Naturkatastrophen erörtert.

Das erste und längste behandelt die Erdbeben, welche das byzantinische Reich von 320 bis 620 heimsuchten. Der Autor gründet seine Ausführungen vor allem auf die Erdbebenlisten von Grumel, Downey und Papazachos & Papazachou.[8] Es ist besonders bedauerlich, dass er das umfangreiche, gut recherchierte und quasi zum Handbuch gewordene Werk von

---

[5] Die Lektüre etwa von P. Magdalino, The Maritime Neighborhoods of Constantinople, Commercial and residential Functions, Sixth to Twelfth Centuries. *DOP* 54 (2000) 209–226 (vor allem 218–220), hätte S. vor der naiven Aussage bewahrt, dass die Arbeiten beim Neorion-Hafen so viel Unrat zutage brachten, dass hierauf eine Pest-Epidemie ausbrach.

[6] Als Beispiel seien hier nur J. Durliat, De la ville antique à la ville Byzantine: Le problème des subsistances (*Collection de l'École française de Rome* 136). Rom 1990, und A. E. Müller, Getreide für Konstantinopel. Überlegungen zu Justinians Edikt XIII als Grundlage für Aussagen zur Einwohnerzahl Konstantinopels im 6. Jahrhundert. *JÖB* 43 (1993) 1–20, genannt (mit weiterführender Literatur).

[7] Zu erwähnen ist primär Basileios der Große, Quod Deus non est auctor malorum, *PG* 31, 328–353. Das nicht erwähnte Werk von H. Sonnabend, Naturkatastrophen in der Antike: Wahrnehmung, Deutung, Management. Stuttgart–Weimar 1999, 105–181, bietet einen guten Überblick über die verschiedenen Deutungsmodelle von Naturkatastrophen. Auch der Band Naturkatastrophen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6, 1996, hrsg. von E. Olshausen und H. Sonnabend (*Geographica Historica* 10). Stuttgart 1998, hätte hier Verwendung finden sollen.

[8] V. Grumel, La chronologie (*Bibliothèque byzantine. Traité d'Études Byzantines*). Paris 1958; G. Downey, Earthquakes at Constantinople and vicinity AD 324–1454. *Speculum* 30 (1955) 596–600; B. Papazachos & C. Papazachou, The Earthquakes of Greece. Thessalonike 1997.

E. Guidoboni nicht kennt;[9] denn die darin aufgenommenen und besprochenen Geschehnisse decken sich nicht nur zeitlich mit denen bei Sinakos, sondern übertreffen sie vielmehr sowohl in Zahl als auch in Intensität der Quellenkritik. Dem Verfasser sind nämlich zahlreiche Irrtümer unterlaufen. So wird ein Erdbeben auf 408 anstatt 409 datiert (S. 123; falsche Berechnung der Indiktion). Ferner teilt er wiederholt auf Grund falscher chronologischer Angaben in den Quellen, mit denen er sich nicht kritisch genug auseinandergesetzt hat, das gleiche Erdbeben auf verschiedene Daten auf: Das Beben von April 423 (S. 124) und jenes von April und Juli 431 (S. 124) sind eigentlich ein und dasselbe (Guidoboni Nr. 174), das spätere Datum geht auf einen Irrtum bei Michael dem Syrer zurück. Ähnlich verhält es sich mit den Erdbeben von 365 (Alexandreia) und 375 (Kreta, Peloponnes) (S. 120–122; Guidoboni Nr. 154), von 499 (Syrien, Mesopotamien, Palästina) und 502 (Pontos) (S. 128–129; Guidoboni Nr. 193). Gelegentlich werden Dubletten in den Quellen nicht erkannt: Aus einem Erdbeben in Konstantinopel im Jahr 447 (S. 125) werden zwei, eines im richtigen Jahr und das andere 450[10]; aus einem Erdbeben in Konstantinopel zu 477 oder 480 (S. 127; Guidoboni Nr. 189) werden bei S. drei verschiedene: 478, 480 und 487. Der Verfasser führt zwei Erdbeben an, die nicht bei Guidoboni zu finden sind, 580 in Anemurion und zwischen 615 und 620 in Thasos und Philippi (S. 140–142). Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass beide Daten Annäherungswerte sind, die aus Ausgrabungsberichten resultieren und keineswegs eine solche Genauigkeit garantieren. Wahrscheinlich ist das Beben in Anemurion mit dem ca. 570 stattgefundenen Ereignis in Syrien und Kilikien identisch (Guidoboni No. 226), und die Beben in Thasos und Philippi hängen mit jenen 611 in Konstantinopel oder 618 in Rom (Guidoboni Nr. 234–235) zusammen.

Kapitel 2 des dritten Teiles (S. 143–160) analysiert Hungersnöte, Dürren und Heuschreckenplagen von 333 bis ca. 615. Hierin liegt wahrscheinlich das größte Verdienst des Autors, da eine solche Zusammenstellung bisher nicht vorhanden war. Gleichwohl wird weder Vollständigkeit erzielt noch eine kritische Auseinandersetzung mit den Quellennachrichten geleistet.[11] Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, alle Mängel detailliert darzulegen. Festgehalten sei zunächst nur, dass S. grundlegende Arbeiten nicht kennt, etwa den soliden Überblick von H.-P. Kohns (*RAC* 16 [1994] 828–893) oder die Arbeit G. Casanovas über Hungersnöte in Ägypten[12]. Obwohl er mit Sicherheit einen Teil der Informationen aus der Arbeit von I. Telelis entnommen hat, die er in der Bibliographie zitiert, belegt er dies nicht.[13] Betrachten wir *pars pro toto* eine wohlbekannte Hungersnot zu Antiochien, die auf den Seiten 144–147 beschrieben wird. Die Verknappung trat ein, als Julian 361–363

[9] E. Guidoboni (with the collaboration of A. Comastri and G. Traina), Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century. Rom 1994 (1. italienische Aufl. Bologna 1988).

[10] Bereits erkannt von B. Croke, Two Early Byzantine Earthquakes and their Liturgical Commemoration. *Byz* 51 (1981) 122–147.

[11] Vgl. künftig (S. natürlich noch nicht zugänglich) D. Stathakopoulos, Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A systematic survey of subsistence crises and epidemics (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 9). Aldershot 2004.

[12] Epidemie e Fame nella documentazione greca d' Egitto. *Aegyptus* 64 (1984) 163–201.

[13] Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο (*Πονήματα της Ακαδημίας Αθηνών* 5, 1-2). Athen 2004.

in der Stadt residierte.[14] S. erkennt nicht, dass die Hauptursache dafür nicht klimatischer Natur sein konnte, weil der Kaiser inmitten der Krise Getreide aus den benachbarten Städten Chalkis und Hierapolis heranschaffen ließ; ein negatives klimatisches Phänomen hätte natürlich nicht nur die Stadt Antiochien allein betroffen, sondern auch die umliegende Region, was nicht der Fall war.

Schließlich ist anzumerken, dass der Verfasser in gewissen Fällen den Inhalt der Quellen falsch wiedergibt. So ist von Menschen die Rede, welche in den Jahren 333 (S. 143), 324–337 (S. 144), 367–369 (S. 148) bzw. 556 (richtig wäre 555[15]) an Hungersnöten starben, ohne dass dies in den Quellen steht. Darüber hinaus bemerkt er, dass die Bewohner von Amida „wahrscheinlich vor Hunger ihren Verstand verloren", während die vorhandenen Indizien auf eine Massenvergiftung aufgrund des Konsums von mit Pilzen befallenem Getreide hindeuten.[16]

Das letzte Kapitel (S. 161–172) gilt außergewöhnlichen Klima-Phänomenen der zu untersuchenden Periode. Der *Dust-veil event* (S. 165–167), eine 18-monatige Verfinsterung der Sonne, die sich 536–537 ereignete, steht zurecht an erster Stelle. Dieses Phänomen hat in den letzten Jahren große Kontroversen rund um seine Entstehung ausgelöst. Sein Ursprung wird auf einen gewaltigen Vulkanausbruch zurückgeführt, in dessen Folge eine dicke Staubschicht in die Atmosphäre gelangte (prominentester Vertreter D. Keys). Alternativ wird der *Dust-veil event* durch einen gigantischen Kometen oder Asteroiden erklärt, der in die Erdatmosphäre eindrang und schließlich in einer Wassermasse einschlug, wodurch eine riesige „Dampfwolke" entstand (Hauptvertreter M. Bailey). Hier wird die Theorie von Keys als einziges Interpretationsmodell akzeptiert, ohne auf andere Möglichkeiten einzugehen.[17] Zudem stellt S., Keys folgend, einen Kausalzusammenhang des klimatischen Phänomens mit dem Ausbruch der Pest 541 als gegeben hin, was über Gebühr simplifiziert.[18]

Eine kurze Schlussbetrachtung (S. 171–172) wirft vor allem die Frage auf, ob die Umwelt im Mittelmeerraum einstens härter und weniger freundlich war. Die Antwort, wonach Naturkatastrophen sich immer ereignet haben und es weiterhin tun, lediglich die Menschen damals nicht über die technologischen und wirtschaftlichen Mittel verfügten, um diese Krisen erfolgreich zu bewältigen, ist ebenso richtig wie banal.

---

[14] Darüber (jeweils S. unbekannt) P. de Jonge, Scarcity of Corn and Cornprices in Ammianus Marcellinus. *Mnemosyne,* IV. Ser. 1 (1948) 238–45, *passim*; G. Downey, The Economic Crisis at Antioch under Julian the Apostate, in: P. R. Coleman-Norton, ed., Studies in Roman Economic and Social History in Honour of Allan Chester Johnson. New York 1951, Reprint 1969, 312–21; H. P. Kohns, Die tatsächliche Dauer des Maximaltarifs für Antiochia v. J. 362. *Rheinisches Museum* 114 (1971) 78–83. Siehe jetzt Stathakopoulos, Famine and Pestilence, 193–197.

[15] Stathakopoulos, Famine and Pestilence, 105–108, 306–307.

[16] Stathakopoulos, Famine and Pestilence, 303–304.

[17] Siehe jetzt D. Stathakopoulos, Reconstructing the Climate of the Byzantine World: State of the Problem and Case Studies, in: People and Nature in Historical Perspective, ed. J. Laszlovzsky and P. Szabó (*CEU Medievalia* 5). Budapest 2003, 251–255.

[18] Zur Pest siehe jetzt Stathakopoulos, Famine and Pestilence, 110–154 und die Akten des Kongresses über die Justinianische Pest, der im Dezember 2001 an der amerikanischen Akademie in Rom stattfand (im Druck).

Eine Liste der wichtigsten Erdbeben (173–175), eine englische Zusammenfassung (177), zwei Karten (Konstantinopel unter Theodosius und die tektonischen Platten in der Ägäis) und ein Index vervollständigen die Publikation, an deren Anfang bereits die Bibliographie steht. Die darin praktizierte Mischung von Primär- und Sekundärliteratur sowie griechischem und lateinischem Alphabet wirkt störend: Θ an der Stelle von Th, Eta nach H und dergleichen.

Fassen wir zusammen, so kann eine bloße Sammlung von Informationen, das narrative Wiedergeben der Quellen und ungenau recherchierter Fachliteratur, nicht genügen. Naturgewalten und ihre Bewältigung müssen interpretativ in ein komplexes System von Ursachen, Reaktionen und Folgen eingebettet werden. Die Begrenzung auf die östliche Mittelmeerhälfte (obgleich Italien ebenso zum frühbyzantinischen Reich gehörte) bestätigt auch vom geographisch-territorialen Ansatz her, was die Arbeit insgesamt ist, nämlich eine an sich gute Idee, die nicht in der gebührenden Weise ausgearbeitet wurde.

Dionysios Stathakopoulos

Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia edidit José H. DECLERCK (*Corpus Christianorum – Series Graeca* 51). Turnhout, Brepols – Leuven, University Press 2002. CCCCLXII, 286 S. ISBN 2-503-40511-8.

Mit dieser hervorragenden Edition wird der Forschung ein Zweifaches geboten: Zum einen der Text, von dem in Zukunft stets auszugehen ist, zum anderen die wichtige Entdeckung eines neuen Textes. Denn mit dieser Edition sind zum einen alle früheren Ausgaben sowohl des Traktats über die Hexe von Endor als auch der Fragmente sowie der Homilia spuria de Lazaro, Maria et Martha überholt, da der Hg. diese fast vollständig nachkollationiert und bei der constitutio textus gut erwogene Veränderungen vorgenommen hat. Zum anderen enthält die Edition einen recht langen, bisher unbekannten Text aus jenem Codex Vatopedinus 236, der schon für manche Überraschung gesorgt hat. Es handelt sich um Exzerpte eines unter dem Namen des Gregor von Nyssa überlieferten Traktats *Contra Ariomanitas et de anima*, von denen einige schon aus Theodoret und Eustratios von Konstantinopel sowie aus den Sacra Parallela bekannt waren. Der Traktat ist kurz nach dem Konzil von Nikaia (325) entstanden, so dass die Exzerpte unser Wissen um die Christologie der frühen Arianer erweitern. Denn sie setzen voraus, dass schon diese dem inkarnierten Logos eine Vernunftseele absprachen, und stellen die Forschung von neuem vor die Frage, die R.C. Gregg und D.E. Groh 1981 mit ihrem Buch *Early Arianism – A View of Salvation* angestoßen hatten. Denn die Soteriologie spielt in den Exzerpten eine nicht unerhebliche Rolle und liefert den Verständnishorizont für die von Eustathios bestrittene Auffassung der Arianer, dass Christus, der mit dem göttlichen Geist verbundene Logos, trotz alles Veränderlichen, das im biblischen Christusbild bezeugt ist, unwandelbar (ἄτρεπτος) und unveränderlich (ἀναλλοίωτος) ist und darum, dies behauptet Eustathios, aus der Sicht der Arianer nur ein seelenloser Christus (ἄψυχος Χριστός) sein kann[1]. Die Edition ist sehr sorgfältig angefertigt und Korrektur gelesen, so dass es dem Leser, der mit den in Leuven vertretenen Thesen zur Orthographie, insbes. der Enklitika nicht vertraut ist, empfohlen sei, die einfüh-

[1] Vgl. hierzu vom Rez., Eustathios von Antiochien wider den seelenlosen Christus der Arianer, in ……

renden Bemerkungen hierzu (S. LXXXIX–XCIV; CLXXVII–CLXXXI) zu beachten. Einleitungen zu Editionen laufen stets die Gefahr, nicht durchgearbeitet zu werden, besonders dann, wenn sie sehr lang sind und obendrein, wie die hier vorgelegten 435 Seiten an Prolegomena sehr vieles bieten, was für die Textkritik irrelevant ist und in Nachschlagewerke und Artikel gehört. Die im Florilegium Edessenum überlieferten Zitate hält der Hg. für authentisch. Wer dies nicht bestreiten will, weil Fragm. 117 sich zur θεοτόκος bekennt, dürfte aber zumindest in Fragm. 119 mit der Aussage Mühe haben, „der göttliche Logos" sei gekreuzigt worden. Gewiss ein Spurium ist trotz gegenteiliger Auffassung des Hg.s Fragm. 123, das, wenn auch in einem christologischen Kontext, jenes Axiom der Bilderverehrer wiedergibt, das diese meist mit Worten des Basileios von Kaisareia vortragen, wenn sie sagen: ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει. Dass dieses Fragm. nicht authentisch ist, zeigt schon eine genauere Lektüre der vom Hg. zur Begründung genannten Stellen. Denn sie belegen, dass Eustathios eine alt-, besser vornikänische Logostheologie in der Tradition des Monarchianismus[2] (vgl. auch CPG 3359, Fragm. 88) vertritt. Darum ist auch die Konjektur τῇ δυάδι statt τῇ δυνάμει in Fragm. 21,22 nicht zu halten[3]. In Fragm. 10 liegt, wie der Rez. in dem in Anm. 1 genannten Beitrag zu beweisen sucht, mit dem Beginn von f. 258r im Gedankengang ein Bruch vor, so dass hier mit Blattverlust zu rechnen ist, auch wenn sich in der kodikologischen Beschreibung von E. Lamberz kein Hinweis darauf findet. In der Zählung der Exzerpte folgt der Hg. weitgehend (Ausnahmen s. unten) der Vorgabe des Vatopedinus. Dennoch wäre es gut gewesen, wenn er die Aussage von Fragm. 14a,12–13 als ein eigenständiges Exzerpt ediert oder zumindest deutlich vom Vorhergehenden abgehoben hätte. Die Gegner behaupten dort: „Nicht er war es, der gelitten hat, sondern ein anderer, den man anstelle von ihm ergriff, wurde gekreuzigt". Dies schließt inhaltlich an Fragm. 15a,1–4 an, nicht aber an die Wiedergabe von Fragm. 15 bei Theodoret (15b,1–5), dessen εἰ μὴ dem ὅτι μὴ der Exzerpte vorzuziehen ist[4]. Theodorets Text betont, dass Christus seinen Körper freiwillig dem gewaltsamen Tod ausgeliefert hat („wenn er dies nicht getan hätte"), während es im Vatopedinus heißt, dass er *nicht* seinen eigenen Körper freiwillig in den Tod gab, sondern „als einen Stellvertreter (für seinen eigenen Körper) den Unschuldigen

[2] Wegen des Prologs zum Johannesevangelium war auch für diese Tradition die Rezeption einer Logostheologie unumgänglich, auch wenn diese nicht jene subordinatianische sein konnte, die von Justin dem Märtyrer, Origenes oder Hippolyt vertreten wurde. In dieser Hinsicht bleibt A. Harnack, Monarchianismus, in: *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche* 13 (1903) 303–336, lesenswert. Zum Verständnis des Monarchianismus und seiner Bedeutung für die frühe Kirche sind die noch immer in der Forschung umstrittenen Publikationen von R. M. Hübner wichtig, die nun überarbeitet vorliegen: Ders., Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert (*Suppl. to Vig. Christ.* 50). Leiden–Boston–Köln 1999. Seine Thesen sind, wie er selbst belegt, teils schon von Autoren des 19. Jahrhunderts vertreten worden.

[3] Sofern es in Fragm. 21,19–22 um Christus, den ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ (wie die für Eustathios kennzeichnende Formel lautet), als Bild des Logos und um diesen Logos als Bild des Vaters geht, so dass dieser Logos als Bild die Dyas von Vater und Sohn, doch „in seiner Dynamis die eine Gottheit" erkennen lässt, überzeugt auch die Konjektur ἥκων statt εἰκὼν in Fragm. 13,27 nicht.

[4] Umgekehrt gilt, dass die Lesart ὅτι μὴ bei Theodoret in Z. 5 ursprünglich wie im Vatopedinus ὡς μὴ gelautet hat.

an die Mörder hingab“[5]. Entscheidet man sich für das von Theodoret überlieferte εἰ μὴ als die ursprüngliche Lesart der Exzerpte, dann wird dort damit ein neuer Satz eröffnet und ist die Partikel δὲ in Z. 4 nur vertretbar, wenn die nun mit εἰ μὴ beginnende Protasis bis τοῖς μιαιφόνοις geht und darum der folgende Text bis Z. 7 χρόνους als ein einziger Satz aufgefasst werden muss[6], will man nach der Protasis keine lacuna annehmen. Nun ist es unwahrscheinlich, dass Theodoret eine andere Überlieferung kannte als jene, die in den Exzerpten wiedergegeben wird. Somit dürfte er selbst die Vorstellung vom gekreuzigten Stellvertreter fortgelassen haben. Denn zum einen erinnert daran noch ein πρῶτον μὲν, das den Text der Exzerpte aufgreift und auf dessen δεύτερον δ' ἐπὶ τούτοις vorausweist. Zum anderen ist der Gedanke, dass Christus nicht selbst am Kreuz gestorben ist, fest in den Exzerpten verankert. Er wird dort gegen die Arianer vorgetragen, um ihnen jenen Doketismus zu unterstellen, den man den Markioniten vorwarf (Fragm. 13,1–4), eine Polemik, die in die frühe Auseinandersetzung um Arios und das Verständnis der Zeugung des Sohnes passt[7]. Die Markioniten würden lehren, dass Christus ohne Körper auf Erden erschienen ist (Fragm. 23,1–2; vgl. Fragm. 19a,1–3), und die Arianer, dass er keinen wirklichen Menschen angenommen habe, sondern nur ein nach dem Äußeren des Menschen gestaltetes ὁμοίωμα (Fragm. 19a,14–16), nämlich einen ἄψυχος Χριστός. Um der Polemik willen geht Eustathios noch einen Schritt weiter und unterstellt diesem Doketismus eines seelenlosen Christus eine Begründung mittels des körperlosen Christus der Markioniten (Fragm. 13,13–16). So kann er auch den Arianern die Auffassung anhängen, nicht Christus, sondern ein anderer sei am Kreuz gestorben. In dieselbe Richtung weist jenes Exzerpt, in dem es heißt, dass nach den Markioniten der Leichnam, der während des triduum mortis im Grab lag, „der eines anderen“ gewesen ist, da Christus dem guten Schächer nach Luk. 23,43 versprochen hat: „Noch heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Fragm. 23,4–9). Auf diesem Hintergrund sind jene ausführlichen Exzerpte zu lesen, in denen Eustathios gegen die Auffassung der Arianer polemisiert, die Öffnung des Paradieses und die Hadesfahrt dem Logos, nicht der Seele Christi zuzuschreiben. Überblickt man das Gesagte, dann scheint es sinnvoll, in Fragm. 15a,2 εἰ μὴ zu lesen, und zwar genauer: Ὅτι <εἰ> μὴ. Denn mit Ὅτι werden im Vatopedinus die einzelnen Exzerpte eingeleitet, sieht man von Fragm. 44,1 und 51,1 sowie von dem Text von Fragm. 14a,12–13 ab, von dem diese Überlegungen ausgingen. Dass ein solches Ὅτι in der Überlieferungsgeschichte leicht verloren gehen konnte, ist selbstverständlich. Ob es schon von jenem, der die Exzerpte angefertigt hat, eingeführt wurde, ist wahrscheinlich, doch nicht beweisbar, so dass es vielleicht an den drei genannten Stellen niemals ein Ὅτι gegeben hat. Auf jeden Fall ist sicher, dass das die Fragmente einleitende Ὅτι nicht zum Text des Eustathios gehört. Um diese Tatsache dem Leser zu veranschaulichen, wäre es bei Fragm. 31 sinnvoll gewesen, dieses konsequent wie andere Exzerpte, die eine parallele Überlieferung kennen, wiederzugeben, d.h. beides, das Exzerpt und die Parallele, getrennt abzudrucken. Es ist zu erwarten, dass mit dieser Edition der Exzerpte die Erforschung des

---

[5] Da hier von „dem Unschuldigen“ und nicht von „einem Unschuldigen“ die Rede ist, dieser also zuvor genannt war, ist deutlich, dass beim Exzerpieren nach Fragm. 14a,12–13 einiges ausgelassen wurde.

[6] Analoges gilt für Fragment 1. Dort scheint dem Rez. die Athetese in Fragm. 1,4 überflüssig. Denn Τί – ἁγίῳ kann als ein einziger Fragesatz aufgefasst werden.

[7] So heißt es z.B. im Glaubensbekenntnis, das Arios um 320 an Alexander von Alexandrien übergab (CPG 2026): οἴδαμεν ἕνα θεόν, … γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ … οὐ δοκήσει, ἀλλὰ ἀληθείᾳ (Urkunde 6,2, hg. v. H.-G. Opitz, S. 12,4–8).

frühen Arianismus neue Impulse erhält. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass in der Forschung akzeptiert wird, dass Eustathios seine Argumente gegen den ἄψυχος Χριστός der Arianer nicht deshalb vorträgt, weil er, von seinem Standpunkt aus gesehen, bei den Arianern eine Seele Christi vermisste, die in seiner Christologie, wie bisher schon bekannt war, eine zentrale Rolle spielt.

Es muss also auf Grund der von Eustathios vorgetragenen, teils den Arianern in den Mund gelegten Argumente gezeigt werden können, dass die Arianer die Existenz der Seele Christi bestritten und die biblischen Aussagen über seelische Affekte Christi, wie es Eustathios betont, allegorisch verstanden haben, *um* ihre Sicht der Inkarnation des Logos, insbes. ihre Soteriologie, die von R.C. Gregg und D.E. Groh gut dargestellt wurde, konsistent vertreten zu können. Sollte dies zutreffen, wäre *darüber hinaus* zu fragen, ob diese Argumente zeigen, dass die Arianer *vom* soteriologischen Anliegen *her* ihre Christologie zu begründen suchten *und* dass dies das entscheidende Motiv für ihren Monotheismus und ihre Sicht der Kosmologie gewesen ist, wie es für R.C. Gregg und D.E. Groh gesichert schien. Für die erste Fragestellung bietet Eustathios Wichtiges, was sich in unsere Kenntnis der frühen Quellen, aber auch in Athanasios' Referate einreiht, auch wenn für diesen (ebenso wie für die bisher bekannten frühen Quellen zum Arianismus, sieht man von Eustathios' Fragmenten 19b, 22b, 91 ab) die Seele eine nicht bedachte Wirklichkeit (M. Richard) bzw. kein „theologischer Faktor" (A. Grillmeier) gewesen ist. Für die zweite Fragestellung bietet Eustathios wenig. Er unterstellt nämlich den Arianern, dass sie davon ausgehen, dass zwischen ihrer biblischen Exegese (d.h. ihrer Christologie) und ihrer Auffassung der Transzendenz des einen Gottes und Vaters ein unmittelbar einsichtiger Zusammenhang besteht (Fragm. 19a, 25–26.31–32; 19b, 5–6). Lässt sich dieser näher bestimmen? *Begründet* ihre Sicht des Monotheismus ihre Exegese und Christologie (dies wäre die übliche Sichtweise) oder *folgt* aus letzterer ihr Gottesbegriff? Sollte für sie ihr Monotheismus aus einer soteriologisch begründeten Christologie folgen, dann heißt dies selbstverständlich nicht, dass dieser nur aus der Bibel gewonnen sei, wie es z.B. bei der Idee der Souveränität und des freien Wollens „des einen, einzig wahren Gottes" der Fall ist, deren Betonung die frühen Arianer kennzeichnet. Denn faktisch ist ihre Sicht des Gottes der Bibel nur aus der schon vor ihnen vollzogenen Rezeption des philosophischen Gottesbegriffs zu verstehen.

Karl-Heinz Uthemann

Byzanz und Ostmitteleuropa 950–1453. Beiträge zu einer table-ronde des XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen 1996. Herausgegeben von Günter Prinzing und Maciej Salamon (*Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 3). Wiesbaden, Harrassowitz 1999. XIII, 225 S., 4 Taf., teilw. in Farbe, 1 Kt. ISBN 3-447-04146-3.

Der vorliegende Band versammelt Beiträge zum Thema Byzanz und Ostmitteleuropa, die teils von einer table-ronde am Internationalen Byzantinistenkongreß in Kopenhagen 1996, teils von einem kurz davor abgehaltenen vorbereitenden Treffen in Krakau stammen. Die Herausgeber gingen hierbei von dem Begriff Ostmitteleuropa aus, wie er vom Osteuropa-Historiker K. Zernack 1977 definiert wurde. Dieser umfaßt grob gesprochen die ehemaligen Gebiete der politischen Gebilde Polen-Litauen sowie Ungarn-Kroatien, wobei laut Definition die Europäisierung dieses baltisch-westslavisch-ungarischen Europa durch okzidentale, und nicht durch byzantinische Kulturüberschichtung in Gang gesetzt wurde. Ziel der Veranstalter war es, die zweifellos vorhandenen byzantinischen Einflüsse und Kontakte

in der ostmitteleuropäischen Übergangszone zum „Byzantine Commonwealth“, insbesondere in Wolhynien, Südostungarn und Dalmatien, aufzuzeigen und das Bewußtsein dafür innerhalb der Wissenschaftsgemeinde zu schärfen. Demgemäß kreisen die unterschiedlich langen Beiträge, deren Charakter von der schriftlichen Form eines kurzen Referats bis zum ausgefeilten Artikel mit detaillierter Argumentation reichen, um byzantinische Kontakte mit Ungarn, Dalmatien und Polen.

A. Avenarius, Die byzantinische Kultur und die Benediktiner im östlichen Teil Mitteleuropas im 11.–12. Jh. (S. 1–12), legt dar, wie der Benediktinerorden beeinflußt von der vorausgehenden byzantinischen Mission in dieser Region die Verwendung der slawischen Sprache als Kultursprache förderte und ältere östliche liturgische Elemente bewahrte bzw. das Eindringen neuer östlicher Elemente in den lateinischen Ritus duldete.

Für die Landnahme der Ungarn im Karpatenbecken Ende des 9. Jh.s ist Kapitel 40 (neben weiteren vereinzelten Stellen) von *De administrando imperii* (DAI) eine der wichtigsten Quellen. Aufgrund der trotzdem dürftigen Aussagen sind die daraus zu ziehenden Schlüsse teilweise nach wie vor umstritten, insbesondere was die Interpretation einzelner Namen betrifft. Ihnen sind mehere Artikel dieses Bandes gewidmet. Gy. Kristó, Konstantinos Porphyrogennetos über die Landnahme der Ungarn (S. 13–22), diskutiert die Bedeutung der μεγάλη Μοραβία, an die laut DAI das von den Ungarn bewohnte Land im Süden grenzt. S. L. Tóth, The Territories of the Hungarian Tribal Federation around 950 (Some Observations on Constantine VII's «Tourkia») (S. 23–34), gelangt zum Schluß, daß das Τουρκία genannte Gebiet das gesamte Siedlungsgebiet der Ungarn um 950 oder nur dasjenige der östlichen vier Stämme meint. Auf eine eingehende Analyse von DAI betreffend die byzantinische Politik gegenüber Chazaren und Petschenegen basiert auch T. C. Lounghis, Über die zwei gegensätzlichen Richtungen der byzantinischen Außenpolitik im osteuropäischen Raum im 10. Jh. (S. 35–44). I. Baán, The Metropolitanate of Tourkia. The Organization of the Byzantine Church in Hungary in the Middle Ages (S. 45–54), versucht durch den Vergleich mit einem ähnlich gelagerten Fall (der Einrichtung der Metropolis Rossia) Licht in die Entwicklung der Metropolis Turkia zu bringen, welche parallel zu dem von Rom abhängigen Erzbistum Esztergom existierte. Diese Koexistenz von römischer und byzantinischer Kirchenorganisation vergleicht der Autor wiederum mit der Situation in Unteritalien.

In seinem ausführlichen und luzide argumentierten Beitrag „Byzantium and the Steppe-Nomads: The Hungarian Dimension“ (S. 55–84) stellt J. Shepard die byzantinische Politik gegenüber den Ungarn in den größeren Rahmen eines generellen Vorgehensschemas, das sich deutlich sowohl an der Ostgrenze gegenüber eindringenden Turkstämmen als auch in Sizilien gegenüber marodierenden Normannen beobachten läßt. In beiden Fällen unterstützte die byzantinische Regierung die unter byzantinischer Oberhoheit stehenden lokalen seßhaften Machthaber gegen die eindringenden „Nomaden“ und schuf so einen Schutzwall für ihre eigenen Gebiete. Dieselbe Politik verfolgte Byzanz, indem es Prinz Géza finanziell unterstützte und ihn ideologisch durch die Heirat mit einer Frau aus angesehener Familie (eine Synadene, Nichte des Nikephoros Botaneiates) gegenüber seinen Rivalen stärkte. Anläßlich dieser Verbindung in den frühen 70er Jahren des 11. Jh.s wurden Géza die Emailplättchen der Stephanskrone übersandt, die ihn neben Kaiser Michael VII. und dessen Sohn Konstantin als Krales abbilden.

Thérèse Olajos, Contribution à l'histoire des rapports entre Constantin Monomaque et le roi hongrois André Ier (S. 85–96), bringt die in einer Urkunde aus dem Jahre 1051 belegte Existenz ungarischer Truppen in Süditalien in Zusammenhang mit einem unter Basileios II. vorbereiteten Feldzug, an dem unter anderem von König Stephan entsandte ungarische

Hilfstruppen teilnahmen (es geht in dem Beitrag mehr um die Beziehungen zwischen Ungarn und Byzanz unter Stephan als unter Andreas).

Für kurze Zeit während der 70er und 80er Jahre des 12. Jh.s gelang es Manuel I., die nominelle Oberhoheit über Dalmatien im Süden dieses Gebietes auch *de facto* wiederherzustellen. Die Beiträge von I. Goldstein, Byzantine Rule in Dalmatia in the 12th Century (S. 97–126), und P. Stephenson, Political Authority in Dalmatia during the Reign of Manuel I Comnenus (1143–1180) (S. 127–150), überschneiden sich thematisch teilweise, betrachten die direkte Ausübung der byzantinischen Herrschaft in diesen Gebieten aber aus verschiedenen Blickwinkeln. Goldstein konzentriert sich eher auf die lokalen Machtkonstellationen und bietet einen eingehenden Kommentar zu den Aussagen von Ioannes Kinnamos, der Hauptquelle, zu den dalmatinischen Verhältnissen. Darüber hinaus geht der Autor ausführlich auf den Charakter der *Historia salonitana* des Thomas von Split ein, der wichtigsten Quelle neben Kinnamos. Stephenson dagegen setzt die byzantinischen Aktivitäten in Bezug zur allgemeinen byzantinischen Außenpolitik. Während die Aussagen der beiden im großen und ganzen in keinem Widerspruch zueinander stehen, interpretiert Goldstein das direkte byzantinische Eingreifen als Bestreben, eine byzantinische adriatische *oikumene* zu schaffen, während Stephenson in den Aktivitäten eher eine Absicherung der Italienpolitk sieht.

Einen Überblick über byzantinisch-polnische Kontakte vor dem 14. Jahrhundert, als durch die Vereinigung von Polen mit Litauen der byzantinische Einfluß besonders deutlich wurde, gibt M. Salamon, Polen und Byzanz – Wege der Begegnung (S. 151–164). Malgorzata Dabrowska, From Poland to Tenedos. The Project of Using the Teutonic Order in the Fight against the Turks after the Fall of Constantinople (S. 165–176), rekonstruiert den geschichtlichen Hintergrund zu dem fantastisch anmutenden Projekt der Ansiedlung des Deutschen Ritterordens auf Tenedos. Der Beitrag zeichnet sich abgesehen von der klaren Darstellung der realpolitischen Faktoren (insb. der Krieg zwischen Polen und dem Deutschen Ritterorden) durch einige lebendige aperçus aus (etwa S. 176: „One of Casimir's sons became a saint. This may not have happened if he had seen Uzun Hasan's daughter, who was probably as beautiful as her mother"). Anna Rózycka Bryzek, Zum 70. Jahrestag des Bestehens des Lehrstuhls für Geschichte der byzantinischen Kunst an der Jagiellonen-Universität (S. 177–184), gibt einen wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über polnische Forschungen zur byzantinischen Kunstgeschichte und präsentiert laufende Projekte. Eines davon stellt M. Myslinski, Bericht über das Projekt: Byzantinische und spätbyzantinische Kunstwerke in den polnischen Sammlungen (S. 185–190) vor, wobei einige beeindruckende Entdeckungen im Rahmen der jüngsten Erhebung byzantinischer Kunstwerke auf polnischem Gebiet erwähnt werden. Die beiden letzten Beiträge sind der Buchmalerei gewidmet. S. Skrzyniarz, Die Darstellung des hl. Dionysios Areopagites in einem byzantinischen Manuskript aus dem 14. Jahrhundert in der Sammlung der Jagiellonischen Bibliothek in Krakau (S. 207–213), analysiert den Stil der Abbildung (eine übermalte Zeichnung) des Dionysios Areopagites, die sich auf f. 10^{v} des heute in Krakau aufbewahrten Cod. Berol. gr. qu. 75 vor dem Text der Himmlischen Hierarchie befindet, und versucht das Bildnis kunstgeschichtlich einzuordnen, wobei der Verfasser zu keinem endgültigen Schluß kommt (möglicherweise Konstantinopolitanische Provenienz). Areopagites wird mit einem Buch, einem Kodex, in der linken Hand abgebildet. Die Herausgeber hätten den Autor darauf hinweisen müssen, daß „Gesetzbuch" zwar eine der Bedeutungen des Wortes „Kodex" ist, jedoch im vorliegenden Zusammenhang nicht als Synonym verwendet werden kann (das Mißverständnis tritt bedauerlicherweise überall im Artikel auf). Malgorzata Smorag Rózycka, L'art de Galicie-Volhynie en tant que document des contacts byzantino-russes au XIIIe siècle

(S. 191–206), stellt vier in Wolhynien produzierte illuminierte Kodizes vor (das Meßbuch des Barlaam Chutynski, das sogenannte Evangeliar von Halic, das Evangeliar von Orcha und das Evangeliar von Lawryszew), die starken byzantinischen Einfluß aufweisen und sich durch stilistische Merkmale dieser Übergangszeit von der Epoche der Komnenen zur sogenannten Paläologischen Renaissance auszeichnen. Kodex 1 beinhaltet zwei Abbildungen (Basileios von Kaisareia, Ioannes Chrysostomos), Kodex 2 Abbildungen der vier Evangelisten, Kodex 3 lediglich die Abbildungen von Lukas und Matthaios. Das Evangeliar von Lawryszew ist der wohl interessanteste Fall. Abgesehen von den Evangelisten, einem von der Norm abweichenden Zyklus des Lebens Christi und dem Erzengel Michael finden sich zwei Illuminationen zum Barlaam-Roman: das Einhorn mit dem Baum des Lebens und die Unterredung zwischen Barlaam und Ioasaph. Die Autorin setzt diese Besonderheit in Beziehung zu der Lebensgeschichte des angeblichen Stifters des Klosters Lawryszew, Vojsielk, des Sohnes des litauischen Großfürsten Mendog, der sich wie Ioasaph aus der Welt zurückzog, eine Analogie, die für die Zeitgenossen aufgrund der Beliebtheit des Barlaam-Romans naheliegend gewesen sein muß.

Der Leser erhält durch den vorliegenden Band einen repräsentativen Eindruck von der facettenreichen Rolle, die Byzanz in Ostmitteleuropa als kultureller und politischer Faktor gespielt hat, sowie über die verschiedenen diesbezüglichen Forschungen, die sich derzeit in Gang befinden. Abschließend sei lediglich angemerkt, daß sich die Forscher in vielen Bereichen aufgrund der spärlichen Quellenaussagen und der geringen Zahl an archäologischen Funden zu weitreichenden Hypothesen gezwungen sehen. Die Hinweise auf die historische Wirklichkeit sind derartig vage, daß das rekonstruierte Bild in hohem Maße von dem an das Material herangetragenen Konzept (etwa das „Byzantine Commonwealth") abhängig ist und dieses Bild daher überaus schillernd ist[1].

Martin Hinterberger

Byzantium and East Central Europe. Edited by Günter PRINZING and Maciej SALAMON with the assistance of Paul STEPHENSON (*Byzantina et Slavica Cracoviensia* 3). Cracow 2001. 248 S. ISBN 83-88737-45-7.

Auch der mittlerweile dritte Band der „Byzantina et Slavica Cracoviensia" bietet eine inhaltlich breit gefächerte Zahl von Aufsätzen und Miszellen zu den Beziehungen von Byzanz zu „East Central Europe". Dem Charakter der Tagung entsprechend, reichen die Themen von der Politik- bis zur Kunstgeschichte: Telemachos C. LOUNGHIS, Byzantine political encounters concerning Eastern Europe (V–XI centuries), 17–25; Jonathan SHEPARD, Otto III, Boleslaw Chrobry and the „happening" at Gniezno, A.D. 1000: some possible implications of Professor Poppe's thesis concerning the offspring of Anna Prophyrogenita, 27–48; Marcin WOŁOSZYN, Die byzantinischen Fundstücke in Polen. Ausgewählte Probleme, 49–59; Taras ŠUMEJKO, *Translatio imperii* u Ilariona Kievskogo. Simboličeskie implikacii *Slova o zakone i blagodati*, 61–69; Walter K. HANAK, Saint Procopius, the Sázava monastery, and the Byzantine-Slavonic legacy: some reconsiderations, 71–80; Stefan ALBRECHT, Böhmen und Byzanz und was sie voneinander wussten, 81–97; Paul A.STEPHENSON, On the need

[1] Vgl. dazu den jüngsten Artikel von G. MUSEIDU, Το στέμμα του Μονομάχου· μια συζήτηση χωρίς τέλος, in: A. ABRAMEA – A. LAÏOU – E. CHRYSOS (Hrsg.), Βυζάντιο. Κράτος και Κοινωνία. Μνήμη Νίκου Οικονομίδη. Athen 2003, 403–416.

for further studies of medieval Hungary in English, 101–109; Tadeusz Wasilewski, La Hongrie entre deux empires et la papauté dans les années 1000–1079, 111–115; Vincent Múcska, Byzantinische Einflüsse auf den ältesten ungarischen Kalender aus dem 11. Jahrhundert, 117–128; Ivo Goldstein, The disappearance of Byzantine Rule in Dalmatia in the 11th century, 129–139; Georgi N. Nikolov, The Bulgarian aristocracy in the war against the Byzantine empire (971–1019), 141–158; Grzegroz Rostkowski, Hungary between Byzantium, Central and Eastern Europe (ca. 1118–1135), 159–177; Günter Prinzing, Historisches zur Datierung der Staurothek von Esztergom (Résumé), 179; Małgorzata Smorąg Różycka, L'architecture sacrale orthodoxe de Galicie-Volhynie du XIIIe siècle: une synthèse des formes traditionnelles byzantines et romaines?, 18–192; Michał Myśliński, Les oeuvres de l'art byzantin dans le trésor du royaume polonais, 193–195; Małgorzata Dąbrowska, A byzantine lady's daughters in Poland, 199–202; Elisabeth Malamut, Les discours de Démétrius Cydonès comme témoignage de l'idéologie byzantine vis-à-vis des peuples de l'Europe orientale dans les années 1360–1372, 203–219; Maciej Salamon, Cyprian (Kyprianos, Kiprian), the Metropolitan of Kiev and Byzantine policy in East-Central Europe, 221–235; Mirosław P. Kruk, Balkan features in Ruthenian icon painting in historical Poland, 237–246.

Statt den Inhalt der Beiträge jeweils im einzelnen nachzuvollziehen, seien dem Rezensenten einige grundsätzliche Überlegungen zum Ansatz des Tagungsbandes gestattet. Diesen vorweggeschickt sei, dass die Aufsätze durchwegs lesenswert und oft auch sehr anregend (besonders die Arbeiten von Shepard, Goldstein, Salamon) sind. Die Kritik richtet sich nicht gegen die Qualität der wissenschaftlichen Arbeit, sondern versucht, den theoretischen Ansatz zu problematisieren. Vor kurzem hat Ihor Ševčenko als Zusammenfassung einer ebenfalls sehr gelungenen Tagung (Chryssa A. Maltezou – Peter Schreiner [Hrsg.], Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco. Venedig 2002, 520f.) angedeutet, dass in der Byzantinistik wesentliche theoretische Überlegungen der allgemeinen Geschichtswissenschaft nur zögernd oder gar nicht aufgenommen werden. Dabei ist nicht gemeint, dass jede theoriegeleitete Modeerscheinung nachvollzogen werden muss; vielmehr geht es um einige prinzipielle Überlegungen zu wissenschaftlichen Fragestellungen. Im Falle des zu besprechenden Bandes ist dies die Diskussion um Raumbegriffe und die Konstruktion historischer Räume, die nur in einer Fußnote (S. 12 Fn. 3) kurz gestreift wird. Es wurde hier eine Chance vertan, aus der Perspektive der Byzantinistik und der Mediävistik einen Beitrag zu einer seit dem Zusammenbruch des Kommunismus in der ehemaligen Sowjetunion und deren Satellitenstaaten anhaltenden Diskussion zu leisten, eine Diskussion, die besonders im Fach Osteuropäische Geschichte geführt wird und die Begriffe wie Osteuropa, Ostmitteleuropa und Südosteuropa auf ihre Gültigkeit, ihren Konstruktcharakter und ihre bisweilen von politischen Untertönen nicht freie Verwendung hinterfragt. Gerade der Mitteleuropabegriff wurde in den neunziger Jahren als Abgrenzungsdiskurs der Visegrádstaaten gegen das angeblich weniger „europäische" Südosteuropa (d.h. den „Balkan") von Vordenkern wie V. Havel neu konnotiert. Wie problematisch der Mitteleuropabegriff und auch der Terminus Ostmitteleuropa sind, wurde durch die Forschung der letzten Jahre deutlich. Werden die Ergebnisse dieser Diskussionen nur am Rande zur Kenntnis genommen, werden Konturen verwischt, läuft man Gefahr, der begrifflichen Beliebigkeit Tür und Tor zu öffnen. Im zu besprechenden Band kreisen zahlreiche Beiträge um das Gebiet von modernen Staaten, die landläufig Ostmitteleuropa zugerechnet werden, also Polen, die Tschechische Republik und Ungarn (das in wissenschaftlichen Arbeiten auch bisweilen als Teil Südosteuropas angesehen wird, auch wenn die ungarische Geschichtswissenschaft dies entschieden ablehnt). Dabei gehen die Verfasser der einzelnen Beiträge bald von heutigen Staatsgebieten aus, bald

von „historischen Gebieten". Diese Uneinheitlichkeit wirft Fragen auf, die in dem Band nicht thematisiert werden: Kann man in Hinterpommern und Schlesien gefundene Gürtelschnallen ohne weiteres auf einer Karte verzeichnen, die den Titel „Verbreitung der Enkolpien in Polen" (S. 58) trägt und auf der zum einen die heutige deutsch-polnische Grenze, zum anderen die mittelalterliche Grenze zwischen dem polnischen Königreich und der Rus eingetragen ist? Hier legt der Autor seiner Untersuchung weitgehend moderne Staatsgrenzen zugrunde. Es wäre aber hilfreich gewesen, wenn er im Rahmen einer mediävistischen Arbeit den Begriff „Polen" und dessen räumliche Dimension in unterschiedlichen Epochen kurz definiert hätte. Am Ende des Bandes findet sich eine Arbeit (Kruk), die den Begriff „historisches Polen" verwendet – der Autor klärt seinen terminologischen Zugriff jedoch gleich zu Beginn (S. 237 Fn.1) –, aber mit einem Balkanbegriff operiert, der die Moldau miteinschliesst. Ein Blick auf die Raumdiskussion in der Südosteuropäischen Geschichte zeigt jedoch, dass eine derart weitgefasste Verwendung des Balkanbegriffs heute von kaum einem Forscher vertreten wird. Die Arbeiten zu den politischen und kulturellen Beziehungen des polnischen Königreichs zur Rus führen das Problem der Abgrenzung von Räumen deutlich vor Augen: Wo endet hier Ostmitteleuropa? Welcher Raum erstreckt sich östlich davon? Gehören Halyč und Wolhynien zu Ostmitteleuropa oder nicht (Beitrag Smorąg Różycka)? Mehrere Beiträge (besonders Salamon) arbeiten den Übergangscharakter des Grenzraums von katholischer und orthodoxer Welt heraus, ohne jedoch dieses grundlegende Charakteristikum eigens zu thematisieren. Dabei werden von der Ostmitteleuropäischen Geschichte in der aktuellen Diskussion um Raumbegriffe gerade Erscheinungen des kulturellen und gesellschaftlichen Übergangs als Wesenselement Ostmitteleuropas angesehen.

Während die breite Übergangszone zwischen „Polen" und der Rus in ihrer Komplexität in dem Band Beachtung findet, muss die Abgrenzung des Ostmitteleuropabegriffs nach Süden doch hinterfragt werden. Kann man das mittelalterliche Dalmatien, Bulgarien und den südlichen Balkan einfach in eine moderne Ostmitteleuropakonzeption „eingemeinden"? Auch hier wäre ein Rückgriff auf aktuelle Raumdiskussionen und besonders auf die Frage des sogenannten „mental mapping" sinnvoll. Denn gegenwärtig kann man aus den genannten Regionen durchaus Stimmen vernehmen, die den (Ost-)Mitteleuropabegriff möglichst weit nach Südosten ausdehnen wollen, um so der Stigmatisierung durch Termini wie „Südosteuropa" und besonders „Balkan" zu entgehen. Doch muss gefragt werden, inwiefern die Übernahme derartiger Raumvorstellungen in die byzantinistische Arbeit hilfreich ist. Besonders deutlich wird die Problematik einer unreflektierten Terminologie im Beitrag von E. Malamut, der den Begriff „Europe orientale" im Titel führt, sich aber im wesentlichen mit Bulgaren und Serben beschäftigt. Beide Völker werden meines Wissens im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nur äußerst selten in einen osteuropäischen oder ostmitteleuropäischen Zusammenhang gestellt. Der Text dieser Arbeit hat also mit der im Titel angekündigten Raumkonzeption nichts zu tun.

Die fehlende konzeptionelle Diskussion spiegelt sich auch in der dornigen Frage der Ortsnamenschreibung in einem Raum wider, in dem sich zahlreiche Kulturen überlagerten. Hier scheint als pragmatische Lösung größtmögliche Einheitlichkeit innerhalb eines Beitrags sinnvoll. Störend wirkt aber das nicht nachvollziehbare Wechseln zwischen historischen und zeitgenössischen amtlichen Bezeichnungen, besonders im Beitrag Albrecht: Warum einmal Litoměřice (S. 86) und gleich darauf Leitmeritz (S. 89)? Wäre dem Leser nicht gedient, beide Ortsnamensformen aufzuführen – oder zumindest zu begründen, weshalb in einem deutschsprachigen Text überwiegend tschechische Formen selbst für Städte verwendet werden, deren deutsche Namen immer noch geläufig sind (so z.B. České Budějovice für Budweis S. 92 Fn. 62 – warum nicht auch Praha für Prag?).

Als kleine Korrektur zu S. 233 sei angemerkt, dass das ungarisch-polnische Abkommen von 1398 nicht in Iglau, sondern in Zipser Neudorf ausgefertigt wurde (ung. Igló, slowak. Spišská Nová Ves).

Die obenstehenden Bemerkungen wollen die Sinnhaftigkeit und die Qualität des Bandes keinesfalls in Frage stellen, sie verstehen sich vielmehr als Anregung, die terminologische Problematik des Zugangs vertieft zu erörtern.

Oliver Jens Schmitt

Peter Plank, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ. Christushymnus und Lichtdanksagung der frühen Christenheit (*Hereditas* 20). Bonn, Borengässer 2001. IX, 180 S. ISBN 3-923946-54-6.

Diese spät erschienene Würzburger Habilitationsschrift von 1986 besteht in einer minutiösen Untersuchung der formalen und inhaltlichen Struktur eines der ältesten und weitverbreitetsten Hymnen, der sich auch heute großer Beliebtheit erfreut. Plank arbeitet die (besonders auch russische) Forschungsgeschichte auf und räumt mit lange tradierten Irrtümern auf, wie der Zuschreibung an Sophronios von Jersusalem. Er erstellt gegenüber dem Textus receptus (S. 5) einen kritischen Text der ursprünglichen Gestalt (S. 37) und zieht ein reiches biblisch-patristisches Vergleichsmaterial zur Deutung heran.

Wie schon länger bekannt, wirkt der Hymnus zusammengesetzt, er weist eine dreigliedrige Struktur auf, wobei der Mittelteil trinitarisch, der erste und dritte Teil christologisch formuliert sind.

P. bestimmt die Herkunft des Hymnus aus der Licht-Beraka des Sabbat wie aus abendlichen Danksagungen, die zunächst nicht mit Lichtriten verbunden waren. Es geht um den Einschnitt im Tagesablauf, der mit dem Sonnenuntergang und dem Entzünden der Lampe in jener Zeit gesetzt ist. Das Innehalten kann in Liturgien gestaltet werden, die den Dank für den Tag zum Ausdruck bringen und Christus als das wahre Licht feiern. Der Vergleich mit der ostsyrisch-jerusalemischen Tradition macht es wahrscheinlich, daß drei ursprünglich selbständige, aber aufeinanderfolgende Teile zusammengewachsen sind: eine Christusanrufung, die das vom Diakon hereingetragene Licht begrüßt, die Lichtdanksagung durch den Diakon und der preisende Hymnus des Volkes. Schon Basileios zitiert in De Spiritu Sancto 29,73 aus dem Mittelteil und spricht von einem uralten Gesang des Volkes. Da der Mittelteil bereits dem Volk zugeschrieben wird (und aus anderen Gründen), müßte das Zusammenwachsen davor gelegen haben.

P. geht in der semantischen Analyse sehr genau den einzelnen Begriffen nach, obwohl doch letztlich deren Bedeutungsgehalt weithin nahe beieinander liegt: Heiligkeit, Göttlichkeit, Unsterblichkeit. In der Begrifflichkeit mischt sich Jüdisches und Hellenistisches. Letzteres wird als alexandrinisch bestimmt, was unter der Hand zu einer Herkunftsbestimmung wird (S. 129). Andererseits gibt es Verbindungen zu Ostsyrischem und zu Jersusalem. Seltsam erscheint, daß sich P. in der Begriffsanalyse bei ἱλαρόν sehr schnell für die Bedeutung „strahlend, hell“ entscheidet (S. 73–75), entgegen der vorherrschenden Bedeutung und der Tradition, die eher zu „mild, freundlich, ruhig“ tendierte, was schließlich bei P. auch begegnet (S. 164). Auch von der Sache her scheint letztere Bedeutung geboten: In Ländern, wo die sengende Sonne als feindlich empfunden wird und man sich vor ihr schützt, kann das milde Licht des Leuchters zum Zeichen der gnädigen Zuwendung Christi werden.

Die Frage, ob in dem Hymnus eine subordinatianische Theologie zu erkennen ist, wird in Rechnung stellen müssen, daß Vorstellungen wie Gott – Logos, Vater – Sohn, Lichtquel-

le – Strahl etc. an sich subordinatianisch sind, weil sie Ursprung und Abgeleitetes beschreiben, unabhängig davon, wie theologisches Bemühen das auszugleichen versucht hat. Bei P. wird das Fehlen einer Auseinandersetzung mit dem Arianismus (wie sie sich im ambrosianischen Hymnus „Splendor paternae gloriae" findet) zum Datierungsmerkmal (S. 95).

Vieles muß hypothetisch oder ungelöst bleiben. So stehen das Alexandrinische und das Jerusalemisch-Ostsyrische nebeneinander und konkurrieren mit der Tatsache, daß zu einer Zeit, in der nicht mit einer allgemeinen Verbreitung von abendlichen Lichtriten zu rechnen ist, die älteste Bezeugung durch Basileios aus Kappadokien vorliegt.

P. verfolgt abschließend an Beispielen der Liturgiedeutung das Verständnis des Hymnus bis heute, wobei besonders die slavische (russische) Geschichte des Hymnus zur Sprache kommt. Hier wird dann auch deutlich, wie die Lösung vom Lichtritus zu Schwierigkeiten führt, die untergehende Sonne mit Christus als Licht in Verbindung zu bringen. Die umdeutende Übersetzung versuchte dies zu korrigieren.

Hans Georg Thümmel

Leena Mari Peltomaa, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (*The Medieval Mediterranean* 35). Leiden, Brill 2001. XIII, 242 S. ISBN 90 04 12088 2.

Anonyme et non daté, le plus célèbre des hymnes byzantins a sollicité l'attention quasi permanente des savants, qui tantôt ont espéré pouvoir résoudre les problèmes concernant son origine, tantôt ont essayé d'interpréter son contenu, et notamment les multiples métaphores dont le sens n'est pas toujours évident. Il nous semble que dans les deux domaines la présente étude apporte des solutions définitives (au niveau de l'herméneutique il reste toujours une certaine marge, mais cette fois elle nous semble petite).

Jusqu'ici on a vu dans l'*Acathiste* un produit de l'époque de Justinien et beaucoup de chercheurs ont soupçonné sinon affirmé que l'hymne a été composé par Romanos le Mélode (ainsi Maas, Trypanis, Wellesz, Krypiakiewicz, Mitsakis, Voordeckers, Vereecken). Ayant constaté d'une part que le rôle principal y revient à la Vierge en tant que Théotokos et d'autre part qu'il n'y a aucun écho de la doctrine christologique adoptée au Concile de Chalcédoine (451), L.M.P. se croit en droit de situer l'hymne dans les années qui séparent les Conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine. Cette datation est corroborée par les analogies frappantes – celles-ci concernent aussi bien le contenu (par exemple la formule χώρα ἀχώρητος Θεοῦ) que la forme (louanges avec salutations) – relevées entre l'*Acathiste* et des homélies composées pendant les vingt années qui se sont écoulées entre les deux Conciles. Après Éphèse le culte de Marie a pris un grand essor, et l'*Acathiste* est un des produits de cet essor.

L'homélie 39 de Basile de Séleucie (*In Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*) n'est pas considérée par L.M.P. comme source de l'*Acathiste*, ce qu'avait jadis avancé Maas, mais elle dépendrait au contraire de l'hymne. L.M.P. a également examiné les rapports entre la „mariologie" qui ressort de l'*Acathiste* et l'enseignement de Proclus de Constantinople sur le rôle de la Vierge. Bien que nombreuses, les analogies dans les domaines du dogme, de l'éthique et du style ne permettent pas d'attribuer l'hymne à Proclus, mais celui-ci pourrait bien en avoir été le commanditaire.

Dans le second volet de son étude, L.M.P. a essayé de déterminer quel profil l'auteur de l'*Acathiste* a voulu donner à Marie, en se basant sur trois aspects qui lui sont particuliers: sa virginité, qui ne l'a pas empêchée de mettre au monde un enfant, le parallélisme avec

Ève (qui se trouve déjà chez le Martyr Justin et a été développé par Irénée de Lyon) et le fait qu'elle a été „Mère de Dieu". En ce qui concerne le premier de ces aspects, L.M.P. en arrive à la conclusion que c'est avant tout l'ascétisme lié à la condition virginale que le poète a voulu mettre en évidence, et elle voit là un rapport avec le succès que l'ascétisme féminin a connu à Constantinople au début du V[e] siècle. Le parallélisme Ève – Marie, plus que le terme „Théotokos", a pour but de souligner la part que Marie a eue dans l'Incarnation, comme c'est souvent le cas dans les textes antérieurs à Éphèse. Sur les disputes autour du „Théotokos", il y a peu de vers, mais il est clair que le terme est intentionnellement propagé: c'est le triomphe d'Éphèse qui a inspiré les salutations et le ton exalté de l'*Acathiste*.

Tant la méthode rigoureuse de cette étude que ses résultats nous ont séduit. Il faut cependant signaler une certaine négligeance „in minoribus". Ainsi, par exemple, au début du livre, L.M.P. reprend le texte de l'*Acathiste* établi par Trypanis (1968) "with editorial lapses corrected". Les corrections par rapport à cette édition sont très peu nombreuses et insignifiantes (personnellement, nous aurions conservé les leçons ἀνυμνοῦντες σε [Prooem. III, 1] et εὐφημοῦμεν σε [23, 1] au lieu d'appliquer la règle classsique qui veut qu'un mot propérispomène suivi d'un enclitique monosyllabique reçoive l'accent de l'enclise sur la finale); par contre, six erreurs ont été introduites dans le texte de Trypanis: τραύμα (3, 13), ἐκεῖνης (5, 3), φυλάνθρωπον (9, 11), πολλοῦς (17, 15), κατασκεύασέ σε (19, 4) et ψαλμοῦς (20, 3). L'a. commet des fautes semblables un peu partout où elle cite des textes grecs. Les erreurs sont beaucoup moins fréquentes dans les sections en langue(s) moderne(s), mais là aussi, il y en a: ainsi, par exemple, le spécialiste bien connu d'Origène s'appelle (H.) Crouzel et non Grouzel, comme on le lit dans la n. 117 (p. 72) et dans la bibliographie (p. 227). Nous aurions également préféré que dans l'expression τὸν ἄνουν λέγοντα (il s'agit d'Apollinaire de Laodicée) τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν le mot ἄνους eût été rendu par "without mind" plutôt que par "soulless" (n. 89, p. 64).

José Declerck

Otto Mazal, Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert. Köln, Böhlau 2001. VI, 764 S., 16 Taf. ISBN 3-412-02501-1.

Bevor man eine inhaltliche Beschreibung und Analyse des vorliegenden Werkes unternimmt, ist es wichtig, dieses innerhalb des Buchmarktes und der Neuerscheinungen aus dem Bereich der Geisteswissenschaften zu positionieren. Dieses Unternehmen wird dadurch erschwert, dass der Autor seine Absichten und Ansichten darüber, was dieses Werk sein sollte und an welches Lesersegment es gerichtet ist, nicht in einem Vorwort festgehalten hat. Das Buch mit seinen 660 Textseiten ohne eine einzige Fußnote, dafür aber mit einer fast 100seitigen Bibliographie, die so zergliedert ist, dass ihre Benützung schwierig wird, kann kaum an ein Fachpublikum adressiert sein. Die thematische Aufteilung ist sicherlich lobenswert, aber die Zahl von mehr als 200 Überschriften ist bei dem Seitenumfang der Bibliographie entschieden zu groß. Die wohlbekannte, dennoch kaum scharf umrissene Kategorie des „interessierten Laien" muss also als das Zielpublikum dieser Publikation betrachtet werden. Unter diesem Aspekt sollen die folgenden Gedanken verstanden werden.

Justinian I. (527–565) und seine skandalträchtige Frau Theodora sind die wahrscheinlich bekanntesten Figuren der byzantinischen Geschichte. Die Publikationen über diese Personen und ihre Epoche, eine Periode der großen territorialen Expansion und der kultu-

rellen Blüte, sind zahlreich (was auch die Bibliographie des vorliegenden Werkes bezeugt).[1]

Die ersten zwei Kapitel erläutern die Geschichte des Reiches bis zum Regierungsantritt Justinians, vor allem die Regierungszeit seines Onkels, Justins I., die zurecht als „Prooimion des justinianischen Zeitalters" bezeichnet wird. Nach einem Kapitel zur Ideologie und Politik Justinians behandeln die folgenden fünf Kapitel die langen Defensiv- und Rückeroberungskriege des Kaisers im Osten gegen die Perser, in Afrika gegen die Vandalen, in Italien gegen die Ostgoten, in Spanien gegen die Westgoten und auf dem Balkan gegen Turkvölker und Slawen. Weitere Kapitel sind der Religionspolitik, der Gesetzgebung (weltlich und kirchlich) und der Verwaltung unter Justinian gewidmet. Es folgen die zwei längsten (und wohl besten) Kapitel des Buches, die sich ausführlich mit der literarischen und künstlerischen Produktion der justinianischen Zeit befassen. In letzterem wird deutlich, dass der Verfasser ein Spezialist auf diesem Gebiet ist. Ein kurzes letztes Kapitel umreißt die Periode der Nachfolger des Kaisers, vor allem die seines Neffen, Justins II. (565–578), und des Maurikios (582–602). Die bereits erwähnte Bibliographie beschließt das Werk.

Das Buch ist in eleganter, leicht lesbarer Prosa geschrieben. Es ist eher deskriptiv als analytisch und gibt oft den Inhalt der Quellen über verschiedene Phänomene und Ereignisse wieder. Der Autor vermeidet es, sich mit den Quellen oder den Ergebnissen der Forschungen aus der Sekundärliteratur kritisch auseinanderzusetzen. Die Folge ist ein Text, der glatt fließt, den LeserInnen jedoch den oft verführerischen Eindruck vermittelt, dass die Ursachen und Wirkungen von komplexen Ereignissen deutlich, widerspruchslos und eindeutig sind. Es sei mir erlaubt, auf ein wichtiges Thema und dessen Behandlung in diesem Buch hinzuweisen. Es handelt sich um die so genannte „Justinianische Pest", die 541 im byzantinischen Reich ausbrach und periodisch, bis 570, in Wellen in dem Gebiet wiederkehrte. In einem so voluminösen Buch darf man eine Darstellung dieses bedeutenden Phänomens auf mehr als jenen etwa eindreiviertel Seiten (371–372) wünschen, die ihm Mazal widmet. Aber auch in dieser kurzen Präsentation lassen sich die bereits erwähnten methodologischen Mängel des Buches erkennen. So übernimmt der Verfasser seine Information unkritisch von den Quellen: die Pest sei aus Abessinien nach Ägypten eingeschleppt worden (aus Euagrios übernommen), sie habe allein in Konstantinopel an die 300.000 Opfer gefordert (aus Prokop und Johannes von Ephesos). Beide Behauptungen sind in der aktuellen Forschung nicht unumstritten, was der Verfasser nicht vermerkt.

Dionysios Stathakopoulos

---

[1] Hervorzuheben sind folgende Werke: E. Stein, Histoire du Bas-Empire, II: De la disparition de l'empire d'occident à la mort de Justinien (476–565). Paris–Brüssel–Amsterdam 1949; J.B. Bury, History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian I, 2 Bde. London 1923, Reprint New York 1958; B. Rubin, Das Zeitalter Justinians. 2 Bde. Berlin 1960, 1995; R. Browning, Justinian and Theodora. London 1971; A. Cameron, Procopius and the Sixth Century. London 1985; The Cambridge ancient history, Bd. XIV: Late antiquity: empire and successors, A.D. 425–600, hrsg. v. A. Cameron, B. Ward-Perkins und M. Whitby. Cambridge u.a. 2000; und jetzt The Cambirdge Companion to the Age of Justinian, Hrsg. M. Maas. Cambridge 2004.

John HALDON, Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565–1204. London, UCL Press 1999. X, 389 S. m. 9 Kt. ISBN 1-85728-495-X.

John HALDON ist eine unumstrittene Autorität der byzantinischen *res militaria*. Seine rege Publikationstätigkeit auf diesem Gebiet erstreckt sich über 30 Jahre.[1] In dieser Periode hat er verschiedene Teilaspekte der (überwiegend mittel-)byzantinischen Militärgeschichte behandelt, darunter Militärtechnologie, Traktate über die Kriegsführung oder wirtschaftliche Aspekte des militärischen Lebens.[2] Das vorliegende Buch ist der gelungene Versuch einer Synthese über Kriegsführung und Kriegswesen in Byzanz und vor allem darüber, wie die verschiedenen Aspekte des Krieges diese Gesellschaft formten und strukturierten.

Die Einführung (S. 1–12) bietet eine klare Einleitung in die byzantinische Geschichte, streift eine Reihe von Themen, die über den Rahmen des Buches hinausgehen, und enthält zudem auch Ausführungen zum Forschungsstand. Der Verfasser behandelt die Periode bis 1204 und nicht bis 1453, da für die Zeit von 1204 bis 1453 das Werk von BARTUSIS existiert.[3]

Im ersten Kapitel (S. 13–33) wird eines der zentralen Themen des Buches vorgestellt, welches zunächst überraschend wirken mag: In einem Staat, der durch seine lange Geschichte hindurch scheinbar ständig Krieg führte, galt Frieden als Ideal und Krieg als unerwünschtes, wenn auch gerechtfertigtes, notwendiges Übel. Krieg war der Überlebenskampf des auserwählten Volkes; an dessen Spitze stand der von Gott gewählte Kaiser (der oft als *eirenopoios basileus*, als friedenstiftender Kaiser, präsentiert wird), der seine gottgeschützten Truppen in die Schlacht gegen die Feinde des Staates und daher auch Gottes führte. Der christliche Glaube durchdrang auch die Kriegsideologie der Byzantiner: Siege waren von Gott geschenkt, Niederlagen wurden als Strafen für Sünden gewertet. So gesehen waren die Siege der Feinde unwichtig und von zeitlich begrenzter Dauer; die Byzantiner würden den endgültigen Sieg erlangen.

Schon früh in der byzantinischen Geschichte wurde das Töten der Feinde in der Schlacht als etwas grundsätzlich Verschiedenes vom Morden betrachtet. Es war notwendig und sogar lobenswert. Dennoch lehnte es die Kirche kategorisch ab, gefallene Soldaten als Märtyrer anzuerkennen. Die Byzantiner hatten ständig das Bedürfnis, ihre Kriege – dies gilt vor allem für die Expansionskriege des 10. Jahrhunderts – im Akkord mit dem orthodoxen Glauben zu führen, sie zu rechtfertigen. Daraus erwuchs das Konzept des gerechten Krieges. Gerade in dieser Expansionsphase entwickelte sich eine Krieger-Ideologie, vor allem in den Grenzgebieten des Reiches. Bekanntestes Beispiel dafür sind die Sagen um Digenis Akrites. Die Grundwerte dieser Ideologie waren Ehre, Familie und Gott. In den

[1] Siehe J. F. HALDON, Σωληνάριον: the Byzantine Crossbow? *University of Birmingham Historical Journal* 12 , 2 (1971) 155–157 und zuletzt The *Krites tou Stratopedou*: A new office for a new situation? *TM* 14 (= Mélanges Gilbert Dagron) (2002) 279–286.

[2] Ich verweise hier auf die Sammlung seiner Aufsätze unter dem Titel State, Army and Society in Byzantium. Aldershot 1995, seine Edition von Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions, ed., Engl. transl. and comm. by J.F. Haldon (*CFHB* 28). Wien 1990 oder sein Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550–950: A Study on the Origins of the Stratiotika Ktemata (*Sitzungsber. d. Österr. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 357). Wien 1979.

[3] M. BARTUSIS, The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204–1453. Philadelphia 1992.

späteren Jahrhunderten wurde diese kriegerische Gesinnung zunehmend moderiert, um sich dem Rahmen der konstantinopolitanischen administrativen Kultur anzupassen.

Im zweiten Kapitel (S. 34–66) werden die Grundlinien des strategischen Denkens der Byzantiner dargelegt. In erster Linie galt es, offene Auseinandersetzungen auf dem Schlachtfeld möglichst zu vermeiden, um Leben und Geld zu sparen. Stattdessen sollte eine gut gewählte Kriegstaktik das erwünschte Ergebnis herbeiführen. Diplomatie war ebenfalls ein höchst wirksames Mittel, um Kriege zu vermeiden.

Nach dem Zusammenbruch der Ostfront und dem Verlust Syriens, Palästinas und Ägyptens an die Araber im 7. Jahrhundert zogen es die Byzantiner vor, Ermattungskriege gegen diese zu führen. Darunter sind Beutezüge zu verstehen, die ohne jegliche Absicht (oder gar die Möglichkeit) einer permanenten Besatzung solcher Gebiete geführt wurden. Die Grenzen (vor allem im Osten) waren nie feste, sondern „weiche", durchlässige Linien. Nachdem ein Gleichgewicht der Kräfte erreicht wurde und Frieden herrschte, wurden die Byzantiner von einem Gefühl des „aggressiven Selbstvertrauens (*aggressive confidence*)" (S. 45) erfüllt, das die neue Periode der offensiven Eroberungspolitik des 10. Jahrhunderts einleitete.

Im dritten Kapitel (S. 67–106) werden die Armee-Typen der Byzantiner in ihrer Entwicklung beschrieben, von den spätantiken *comitatenses* (Feldarmeen) und *limitanei* (Grenztruppen) zum System der Themata, welches für das Überleben des Reiches nach der Zäsur des 7. Jahrhunderts mitverantwortlich war. Wie die späteren Tagmata hatten die Themen-Armeen zwei Hauptaufgaben: feindliche eindringende Truppen in direkter Konfrontation zu stoppen und zurückzudrängen und rasche Plünderungszüge ins feindliche Gebiet zu führen. Zwischen Byzanz und den arabischen Gebieten Kleinasiens wuchs ein „Niemandsland". Die zahlenmäßig unterlegenen Byzantiner praktizierten mit Erfolg eine örtlich organisierte Guerilla-Kriegsführung. Mit dem Wandel des defensiven Charakters der Kriegsführung zu einer aggressiven Expansionspolitik wurden die Truppeneinheiten kleiner und flexibler. Der große Erfolg jener Phase brachte eine allmähliche Lockerung der Konzentration auf die eigene militärische Macht: Man delegierte zunehmend mehr Verantwortung in die Hände alliierter oder abhängiger Nachbarstaaten, setzte mehr auf das politisch-diplomatische System der Allianzen und beschäftigte mehr Söldner. Mit der Zeit wurde ein großer Teil der kostspieligen regulären Truppen redundant.

Das vierte Kapitel (S. 107–138) bietet eine Synthese der administrativen Struktur des byzantinischen Heereswesens. Die Entwicklung der Armee und der Soldaten-Typen wird besprochen, und auch Themen wie die Bezahlung der Soldaten oder die byzantinischen Waffen und der Einfluss von Nachbarkulturen in deren Übernahme und Verwendung finden hier eine ausführliche Erwähnung.

Kapitel 5 und 6, die ich persönlich für die wichtigsten und gelungensten des Buches halte, behandeln die Armee in ihrem eigentlichen Element, im Krieg. Sie sind spannend zu lesen und bieten Auskunft über Themen, die bisher nur verstreut in zahlreichen Einzelstudien zu finden waren. Der erste Abschnitt beschreibt die Vorbereitung und Durchführung von Kriegskampagnen. Im Zentrum dieser Darstellung stehen die notwendigen logistischen Kalkulationen sowie die harte Realität der Besoldung und Versorgung solcher Unternehmungen, die nicht selten von der Zivilbevölkerung getragen werden mussten. Drei Typen von Kampagnen werden behandelt: die groß angelegten, wohldefinierten Kriegszüge offensiven Charakters (wobei oft auch Belagerungen als Mittel angewandt wurden), die kleinen, kurzen Beutezüge oder Scharmützel, und die defensiven Kampagnen. Für jede von diesen waren Vorbereitung und Ausführung unterschiedlich, und Haldon geht ins Detail, um diese Prozesse zu erläutern: Von der durchschnittlichen Menge und Art der Tagesrationen bis

zu den unterschiedlichen Belagerungstaktiken und -maschinen – keine Frage bleibt unbeantwortet. Das nächste Kapitel veranschaulicht, wie sich das byzantinische Heer im Kampf verhielt. Der Verfasser zeigt den grundsätzlichen Unterschied auf zwischen den theoretischen Grundlagen der Kampfstrategie, wie sie in den militärischen Abhandlungen dargestellt werden, und der Realität des Kampfes, wie sie sich aus den historiographischen Quellen gewinnen lässt. Die in ihrer Bedeutung, aktiven Rolle und zahlenmäßigen Stärke oft veränderte Gewichtung zwischen Infanterie und Kavallerie charakterisiert grob den Wechsel vom spätrömischen, spätantiken zum mittelbyzantinischen Heerwesen. Die Tendenz ging von der früheren absoluten Vorrangstellung der Infanterie über die Prävalenz der Kavallerie in der mittleren Periode bis zu einem Wiederaufleben der nun viel stärker bewaffneten Infanterie, zusammen mit einer Elitetruppe der ebenfalls stark bewaffneten Kavallerie, in der Komnenenzeit. Die große Expansionsperiode der Makedonenzeit wurde, laut Haldon, von der guten Moral der Soldaten, taktischen Kohäsion und Disziplin auf dem Schlachtfeld ermöglicht. Ab Alexios I. wird die Anzahl und die Bedeutung von Söldnern immer größer, bis sie den absoluten Hauptanteil der kaiserlichen Armeen bilden. Die Folge davon war, dass zunehmend Taktik und Disziplin, aber auch die tatsächliche Kontrolle über das Heer kontinuierlich schwanden.

Das letzte Kapitel (S. 234–274) ist eine Darstellung der Rolle des Militärs und seiner Handlungen in der Gesellschaft. Die Folgen von langwierigen Kriegen waren für die Provinzbevölkerung oft fatal: Zerstörung von Besitz, Deportationen, Hungersnöte, administratives und wirtschaftliches Chaos. Vor allem im 7. und 8. Jahrhundert kann man von einer wahren Zäsur in diesem Bereich sprechen. Ein solches Trauma brachte auch große strukturelle Veränderungen mit sich: Städte schrumpften und wurden zu befestigten strategischen Zentren, während das Wertesystem dieser Epoche durch Militärs geprägt wurde.

In seiner Schlussbetrachtung (S. 275–280) lässt Haldon die Hauptthemen des Buches Revue passieren. Das wichtigste bleibt das paradoxe Verhältnis der Byzantiner zum Krieg: Obwohl während der langen Geschichte des Reiches immer wieder Kriege geführt wurden (oft an mehreren Fronten gleichzeitig), waren die Byzantiner kein kriegerisches Volk, weder von einer den Krieg verherrlichenden Ideologie durchdrungen, noch von einer Kriegerkaste beherrscht. Krieg blieb ein notwendiges Übel, das um jeden Preis (und oft kam es just auf den richtigen Preis an!) vermieden werden sollte.

Drei nützliche Appendices runden das Buch ab. Im ersten werden Gewichte und Maße erläutert, ein weiterer ist dem für die Heeresverpflegung zu verwendenden Getreide gewidmet, der letzte und wohl wichtigste behandelt die komplizierte Frage der Errechnung der Tagesrationen für Soldaten und deren Tiere (Pferde und andere Zugtiere).

Die einzelnen Kapitel des Buches können auch separat gelesen werden, da sie in sich geschlossene Einheiten bilden. Daraus ergibt sich ein gewisser Anteil an Wiederholungen von zentralen Themen.

Ein Fehler, der sich leicht hätte beheben lassen können, ist die im ganzen Buch vorkommende falsche Schreibung des Namens Nikephoros als Nikephros.

Das Werk wendet sich primär an die Fachwelt und erfüllt diese Aufgabe vorbildhaft. Aber auch der interessierte Laie wird es mit Gewinn lesen können. Alles in allem hat Haldon ein wichtiges Buch verfasst, welches der Bedeutung, aber auch der Komplexität von Krieg und Kriegsführung in Byzanz gerecht wird.

Dionysios Stathakopoulos

Alexander Daniel Beihammer, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811) (*Ποικίλα Βυζαντινά* 17). Bonn, Habelt 2000. LXXXVII, 514 S. ISBN 3-7749-3011-2.

B. has produced an excellent major work that will advance historical scholarship. It is a very important book of reference, a rigorously organized register of sources with control numbers. It is a large and heavily documented, and in fact an indispensable well-organized handbook for the consultation of Arabic sources on Byzantine political and military relations. He selects sources that mention activities of emperors, imperial and local military and civilian officials and rank holders: commands, official actions, juridical opinions and responses, letters, embassies, treaties, truces, exchanges of prisoners (p. XVII). He does not pretend to produce an exhaustive list of every reference to Byzantine topics, especially activities of individuals, including scholars, holy men, merchants, and travelers. This is primarily a listing and evaluation of official relations and conflicts. Individual anecdotes are omitted. This is not a study of institutional or socio-economic history or trends. This is not a catalogue of Muslim military expeditions and raids. It is not a master list or index of Byzantine-Arab military actions, except for those in which some official decision or truce or treaty or pact or negotiation was involved. It is not an index of miscellaneous and occasional references in Arabic sources to individual Byzantines. We still need up-to-date registers and assessments of all such references. As it is, B. has created a solid and admirable research tool. It is a well-researched guide for official actions between AD 565 and 811. Thus he starts where Dölger chose to begin his *Regesten*. He terminates with the end of the reign of Emperor Nikephoros I. A gap remains between 811 and the commencement of Vasiliev's *Byzance et les arabes* in 820, but B. plans a reworking of the subsequent documentation that ought to remedy this. It was a difficult book to conceive and to write and represents a lot of hard work. It is valuable to have another independent reading of the primary sources on the sequence of events. He is aware of the historiographical impediments in trying to make accurate use of these works. His book involves not merely the accurate translation but also the critical evaluation of relevant broader historical, literary, and philological scholarship and issues.

B. has tried to make his documentation conform to the model of Franz Dölger's *Regesten*. He indicates which documents find omission in Dölger's *Regesten*. He has established a group of symbols for creditworthiness of sources and for classification of his remarks. The meanings of these symbols, while reasonable, may be overlooked by the rapid reader. It would have been desirable to have a separate simple-to read key on a single page for readers to consult as a reminder. In any revision of this book revision of the format of explanatory symbols would be advisable. Its bibliographic apparatus is extensive. There is a solid index and a very useful glossary of Arabic terminology. This is not and does not pretend to be a coherent narrative. The text and commentary require close reading.

B. takes a generally conservative position in evaluating the trustworthiness of Arabic historical sources, whether Muslim or Christian. He avoids wholesale rejection of Arabic texts, but rejects traditions on a case-by-case decision. His is a rational methodology (although Islamicists might wish for a more explicit and consistent methodology). He does not accept Arabic sources wholesale, but makes critical judgments about their credibility. Some of his judgments are debatable, but they are always understandable. The publication of this guide makes possible the construction of better narrative and analytical studies. Nevertheless B. does not claim to have utilized all Arabic literary sources. His citations are generally accurate. He provides the critical phrases and terms in Arabic (Latin translitera-

tion), with an accurate German translation. From the perspective of Islamic and Byzantine studies he has rejected extreme skepticism about Arabic sources for the seventh and early eighth centuries, but he does not blindly follow them. This is a listing and commentary in chronological order on certain categories of entries in Arabic that refer to Byzantium. Other sources receive citation and commentary where appropriate. Sigillographic and archaeological evidence is not cited but this is understandable. This is a reliable check-list for some literary-historical records and a guide to many primary sources and to much of the relevant modern scholarship.

B. does not shrink from trying to ascertain the most credible explanations for disputed chronology and events. He confronted many challenges in developing this work. The sources, for example, change significantly between the late sixth and the early ninth centuries. He attempts to make sense out of controversial issues: date of return of the cross to Jerusalem, chronology of the battle of Yarmūk. Probably no one will always agree with him, but he has reflected on the chronology and explains his considered judgments. This is dispassionate analysis. B. is aware of conflicting opinions. For the late seventh and early eighth century he does not always agree with Andreas Kaplony, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften … (Berlin 1996): for example, B., Nr. 273, pp. 313–16.

Byzantinists and other non-Arabists have previously encountered problems in using Arabic sources. This publication does not solve all of their problems. But it significantly advances the selective and long overdue incorporation of Arabic sources, both Christian and Islamic, into the repertory of sources for the lengthy and vital period in question. Vasiliev did not investigate this period. In no way does it contradict the researches of Irfan Shahid. Arabic sources do not and cannot solve every puzzle in Byzantine history, but they can help. The seventh and eighth centuries cannot be understood without consulting them. They help, if critically assessed, to provide a more balanced repertory of sources. There are pitfalls in using them but they cannot be dismissed as some ultra skeptics wish to do in order to avoid having to cope with them and the Arabic language.

B. makes noteworthy use of the history of the conquest of Syria by al-Azdī al-Baṣrī. Primary sources continue to have new editions. Hence B. cites older editions of Ibn ʿAsākir, *Ta'rīkh madīnat Dimashq*, while a preferred one today is the 80-volume edition by ʿUmar ibn Gharāma ʿAmrawī (Beirut 1995–2000). But the field is changing so rapidly that it is impossible to revise constantly. Likewise the new Thomson Sebeos translation with commentary by Howard-Johnston appeared too late to consult and to cite where appropriate. The *Encyclopedia of Arabic Literature* also appeared too late for inclusion, even though it contains many useful entries, including some valuable ones by L. I. Conrad. Although the relatively early and important histories of Abū Zurʿa al-Dimashqī and Khalīfa ibn Khayyāt al ʿUsfurī refer to Byzantines, B. omits citation of them here apparently because their references do not meet Dölger's criteria. Presumably references in the biographical dictionaries also fell outside consideration for the same reason. Muslim geographers are generally absent because they generally refer to slightly later years of Islamic and Byzantine history than those that lie within the scope of this register. B. does not engage in any detailed discussion of lost early transmitters of Islamic historical traditions, such as those of the earliest conquests.

Especially noteworthy sections of the *Nachrichten*: Nr. 39, pp. 55–60, concerning the conference of Shahrbarāz and Heraclius at Arabissos in July 629, and Heraclius' restoration of the cross to Jerusalem on 21 March 630; Nr. 51, analysis of the Muslim conquest of Areopolis (Ma'āb, which is modern Jordanian al-Rabba), pp. 71–72 in 633 or early 634; Nr. 89 the confused accounts of the surrender of Damascus, pp. 105–114; Nr. 97, Heraclius'

actions in early 636, including the background of the battle of the Yarmūk, pp. 122–126; Nr. 273, in AD 662/663, pp. 313–315, especially cautious is his assessment of reports about the uncertain dating and facts of negotiations and truce between Constans II and Muʿāwiya sometime between 649 and 653; Nr. 254, pp. 291–293, the complexities of Muslim occupation of and arrangements with Armenia, Nr. 255–264, pp. 293–301; Constans II's truce with Caliph Muʿāwiya, and Constans II's departure for Italy. Nr. 282–283, pp. 327–330, are important discussions of diplomacy between Constantine IV and Caliph Muʿāwiya, and the dispatch of the Mardaites into the Syrian coastal mountain regions during the years 677–678 and following. Nr. 294–295, pp. 346–351, are important technical discussions of references to Justinian II's diplomacy and the resulting imperial withdrawal of the Mardaites from Umayyad territory. Nr. 314–319, pp. 377–388 are valuable comments on the Muslim traditions concerning the Muslim campaigning prior to and during the usurpation of power by Leo III and the following "Arab" siege of Constantinople. In two instances he arrives at different chronologies than my own for important sites during the early Muslim conquest of Palestine and Syria: B., Nr. 160–162, pp. 185–188, has a plausible reconstruction of the truce at Chalkis in AD 637 and also makes a plausible case, Nr. 154, pp. 173–180, for dating the Muslim occupation of Jerusalem to 638 instead of to June/July 637. These are not certain but are reasonable. He significantly does not, Nr. 282, pp. 327–328, accept all of L. I. Conrad's conclusions concerning Muslim traditions about the conquests of Arwād.

B. shows awareness of problems with Arabic literature, but for broader issues of interpreting the image of Byzantines in Arabic Muslim literature one also needs to consult the promising literary critiques by Nadia Maria El Cheikh. A number of important literary texts, such as Ibn Saʿd's *Kitāb al Ṭabaqāt al kabīr* have not been thoroughly scoured for citations. That would have been a very difficult task that would have seriously delayed publication. Combined with Gerhard Endress and Dimitri Gutas, A Greek and Arabic Lexicon (vol. 1, Brill 2002), and Nadia Maria El Cheikh and I. Shahid's researches, among others, the Byzantinist is now beginning to have some much better tools for historical research. One is no longer dependent on translations completed a century ago. This book cannot solve all of the problems, but it is a great improvement. It represents a significant step forward in Byzantine-Arab-Islamic historical investigation. Its publication is part of growing trend to develop studies that combine use of Greek and Semitic primary sources and synthesize historical interpretation across frontiers. *Nachrichten* will require frequent updating because of the changing and developing bibliography and the creation of better critical editions and translations and commentaries on the relevant historical texts. B. has created an excellent framework and scaffolding on which he and others can build for future investigations of Byzantine-Islamic (and pre-Islamic Arab) relations. Byzantinists must reach beyond the writings of Brooks and Stratos to achieve an accurate understanding of Byzantine-Muslim relations.

Walter E. Kaegi

Friedhelm Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit (*Berliner Byzantinistische Studien* 6). Frankfurt am Main, Peter Lang 2001. XVIII, 307 S. ISBN 3-631-37377-5.

W.'s book is made of three different parts: *Teil 1*: an introduction focussing on the *status quaestionis* and the value of the sources, on the theological object of the dispute, on the political aspects and background of the controversy and on the historical development

of the controversy; *Teil 2*: a chronological list of the sources on the monoenergist-monothelite controversy; *Teil 3*: a prosopography of the controversy. The volume ends with two chronological tables, a glossary and two indices. Because of the limited space, I will focus on the second part, which is the longest as well as the most important part of W.'s book (p. 45–184).

– **The introduction to the list (p. 45):** As the author indicates, this part is an updated and augmented edition of the list first published in *Klio* 69 (1987), 515–559 and reprinted in Fr. Winkelmann, Studien zu Konstantin dem Grossen und zur byzantinischen Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Wolfram Brandes und John F. Haldon. Birmingham 1993, Nr. VII. Notwithstanding the fact that in the meantime for several texts other, frequently more convincing dates have been put forward, W. preserves the numbering and order of the entries as adopted in his article. Inevitable though this might be in order to avoid confusion, it jeopardizes the easy insight into the historical development of the controversy (e.g. in the case of the *Documenta vitam Maximi Confessoris illustrantia* [**Nr. 132**, **136**, **137**, **145**, **148**, **149**, **151**, **152**, **154**] this is really problematic): a double numbering might have been a solution. *** The references to the existing translations into modern languages are far from exhaustive. As concerns Maximus' *Opusculum* 24 [*CPG* 7697. 24; **Nr. 64**], for example, W. only refers to the bad French translation by Ponsoye Op. théol. (for reasons of shortness I use the same bibliographic abbreviations as W. [p. XI–XVII] for those titles not listed in the „Siglenverzeichnis" of *JÖB*). There are, however, also the French translation by Marie-Hélène Congourdeau (cf. Marie-Hélène Congourdeau – F.-M. Léthel, Maxime le Confesseur. L'agonie du Christ [*Les Pères dans la foi* 64]. Paris 1996, 55–59), two translations into Italian, two translations into Modern Greek and one into Spanish. *** However justified W.'s decision may be not to include in his list „die vielen beiläufigen Bemerkungen des Maximos Homologetes zur monenergetischen oder monotheletischen Problematik", the example he gives of the *Epistula secunda ad Thomam* [*CPG* 7700] is quite unfortunate. The absence of this text as well as of the *Ambigua ad Thomam* [*CPG* 7705.1], both clear, though cautious reactions to the monoenergist controversy (see most recently B. Janssens, Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem [*CCSG* 48]. Turnhout – Leuven 2002, XX–XXIII), is all the more surprising in view of the fact that W. did include such texts as Maximus' *Epistula* 2 (**Nr. 16**) and *Unionum definitiones* (**Nr. 17**). Arbitrariness is also seen in the selection of texts antedating the actual start of the controversy (see my remarks on **Nr. 1–8b**) and in the assignment of separate numbers to lost texts: while part of the lost texts has been given a separate number (e.g. **Nr. 23**, **32**, **41** etc.), part is just mentioned in the course of an entry concerning a related text (see my remarks on **Nr. 47**, **67b**, **76** etc.).

– **Nr. 1–8b:** The first eight numbers are devoted to authors whose œuvre, though antedating the controversy, influenced its development. W.'s selection is, however, as already said, quite arbitrary. *** **Nr. 1:** To start with Menas of Constantinople's *Epistula seu libellus ad Vigilium papam* [*CPG* 6932, not 6931 as indicated by W.], though understandable in view of the role the text played in the self-justification of the monothelite party (see **Nr. 9**, **10**, **10a/20**, **13**), is ignoring the fact that expressions of one will and/or energy in Christ incarnate are found at least as far back as Apollinaris of Laodicea (a concise discussion of the roots of the monothelite stand can be found in F. Carcione, Sergio di Costantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda [*Collana «Ecclesia Mater»* 4]. Roma 1985, 21–32). It would have been better to list those texts referred to and/or quoted by both sides in their altercations. *** **Nr. 2:** Add Leontius' *Triginta capita adversus Severum* [*CPG* 6814]. *** **Nr. 3:** To be added is the excerpt from chapter 56 of Ephrem's so-called treatise *Contra Severum*

[*CPG* 6903] in the acts of the *Concilium Lateranense* (*ACO* II 1, p. 312, 34–36). Since it is identical with some lines from chapter 56 of Ephrem's *Apologia concilii Chalcedonensis* in the acts of *Constantinopolitanum III* (*ACO* II 2, p. 358, 12–14), the logical conclusion is that the *Contra Severum* and the *Apologia concilii Chalcedonensis* are one and the same. Some unedited excerpts from chapters 19, 46 and 47 are preserved in chapter 16 of the florilegium preserved in codex *Achridensis, Musaei Nationalis 84 (Inv. 86)* (**Nr. 174**). ***** Nr. 4:** According to a recent article by D. Krausmüller (Leontius of Jerusalem, a Theologian of the Seventh Century. *The Journal of Theological Studies* 52 [2001] 637–657), Leontius of Jerusalem's floruit is to be situated in the seventh century rather than in the middle of the sixth century. ***** Nr. 6/6a/6b:** In his *Opusculum theol. et polem.* 20 (**Nr. 60**), Maximus the Confessor discusses some lines from Anastasius' *Contra Iohannis Philoponi „Diaitetem"* [*CPG* 6956] (cf. G. Weiss, Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559–598) [*MBM* 4]. München 1965, 101–103). Since apparently this text played a role in the controversy, it should have been listed. As concerns **Nr. 6b** in particular, in addition to the fragment in the dyothelite florilegium in *Vaticanus graecus 1455* (*ACO* II 1, p. 436, nr. 80–81), there is also the fragment in the acts of *Constantinopolitanum III* (*ACO* II 2, p. 362, 18–364, 11). These fragments are also part of the aforementioned *Florilegium Achridense*, chapters 12 and 16 respectively. ***** Nr. 8/8a**: Important is also Theodorus' *Praeparatio* [*CPG* 7600] (cf. Kreuzer, Honoriusfrage 3–4 and van Dieten 27).

– **Nr. 10a:** *Delendum*. There is no ground for the assumption that this letter of Sergius to Cyrus of Phasis is to be distinguished from **Nr. 20**. And if it is, W. forgot to mention Cyrus' letter to Sergius. Indeed, in the *Disputatio cum Pyrrho* (**Nr. 92**) it is said: Ἢ ὅτε πρὸς Κῦρον τὸν Φάσιδος ἀντέγραψε (*PG* 91, 333A). Again, however, there is no reason to assume that this letter by Cyrus is any different from **Nr. 19**.

– **Nr. 16:** W.'s remark that the energy is „noch kein belasteter Begriff" seems to be in contradiction with the almost contemporary dispute of Maximus with followers of Severus of Antioch on Crete. According to Maximus' own testimony (one of) the point(s) of discussion was the number of energies in Christ.

– **Nr. 17:** New edition by P. Van Deun, L'*Unionum definitiones* (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition. *REB* 58 (2000) 123–147.

– **Nr. 20**, sub I: Contrary to what is stated in *CPG* 6976, Photius mentions only two treatises *Apologiae pro synodo Chalcedonensi* (cf. R. Henry, t. V, p. 11–33 and 33–39). As a consequence the numbers 6–8 should have been numbered 5–7, after which an Ἐγκώμιον τοῦ μονάδος βίου should be added (cf. R. Henry, t. V, p. 53–55).

– **Nr. 24/24a:** W. does not mention Athanasius' letter to Heraclius (cf. Mich. Syr. [transl. Chabot II 405–408]). It is this letter, and *not* **Nr. 24** Mich. Syr. refers to when he writes „et ils lui donnèrent celui qui est écrit plus haut" (translation Chabot II 412). **Nr. 24** is mentioned only some lines further down, where he writes: „il (sc. Heraclius) … leur demanda … d'accepter l'écrit qu'il avait fait et qui confessait deux natures unies dans le Christ, une volonté et une opération". *** Eubulus of Lystra's *Adversus Athanasium pseudepiscopum Seuerianorum* [*CPG* 7685] is probably directed against Athanasius' letter (see the title of the extant fragments of this text in the *Doctrina Patrum*: Εὐβούλου ἐπισκόπου Λύστρων ἐκ τοῦ λόγου τοῦ πρὸς τὸν χάρτην τὸν ἐπιδοθέντα τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ Ἡρακλείῳ ὑπὸ Ἀθανασίου τοῦ τῶν Σευηριανῶν ψευδεπισκόπου πονηθέντος αὐτῷ, ed. *Doctrina Patrum* 22, XIII [p. 141, l. 10–13]). Surprisingly also Eubulus' text is not given a number of its own. *** A third text which in this context should have been given a number of its own is the letter Heraclius sent to the whole of his empire ordering the nose and ears to be cut and the house to be

ransacked of all those who do not accept the council of Chalcedon (cf. Mich. Syr. [translation Chabot II 412]). Also in Dölger Reg. this text is not mentioned.

– **Nr. 45**, sub B: To the evidence that Sophronius sent his *Epistula synodica* also to Honorius, add the excerpts Τοῦ ἁγίου Σωφρονίου ἀρχιεπισκόπου Ἱεροσολύμων, ἐκ τῆς πρὸς Ὀνόριον (τὸν) πάπαν Ῥώμης ἐπιστολῆς in the *Antirrhetici* and the *Contra Eusebium* of Patriarch Nicephorus I of Constantinople (ed. J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I. Parisiis 1852, 350 and 486–487 respectively). Both letters are likely to have been identical. [On the following, see also Schönborn, Sophrone 100, n. 4:] According to Theoph. 330, 18–19 (καὶ συνοδικὰ Σεργίῳ τῷ Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ἰωάννῃ τῷ Ῥώμης ἀπέστειλεν) Sophronius would have sent his letter to Sergius and to Pope John IV, which is a chronological impossibility and undoubtedly a mistake for Honorius. For the same mistake, see also the *Vita Maximi Confessoris* [*BHG* 1234; **Nr. 171**], *PG* 90, 80B, where even a third addressee is named, Cyrus of Alexandreia. On this possibility, see the positive judgment by S. Vailhé, Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche. *ROC* 8 (1903) 378 and the more convincing negative judgment by W. Lackner, Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG^{3} 1234). *AnBoll* 85 (1967) 301–303. ******* That the florilegium which Photius found in his codex 231 following Sophronius' *Epistula synodica* is to be identified with the florilegium of 600 χρήσεις in two books mentioned by Stephen of Dor (*ACO* II 1, p. 40, 20–21 [cf. **Nr. 46**]) is, though seemingly generally accepted, not entirely certain, as Photius does not reveal the name of the compiler (Diekamp [Doctrina Patrum LXI–LXII] calls the identification „höchst unsicher"). On this matter, see especially Schönborn, Sophrone 100–101.

– **Nr. 46**, sub B: The remark is not on its correct place. Since Sergius in **Nr. 43** writes that he has not received Sophronius' letter yet and since there are no indications that the two books of χρήσεις predate Sophronius' synodal letter and thus the start of Sophronius' patriarchate, Sergius' remark in his letter to Honorius (Πολλῶν τοίνυν περὶ τούτου κεκινημένων λόγων ἡμῖν πρὸς τὸν εἰρημένον ὁσιώτατον Σωφρόνιον τέλος προετρέψαμεν αὐτὸν χρήσεις ἡμῖν προκομίσαι ἁγίων καὶ ἐκκρίτων πατέρων, ἐκείνων μέντοι προδήλως, οὓς ἅπαντες κοινοὺς διδασκάλους ὁμολογοῦμεν καὶ τὰ τούτων δόγματα νόμον αἱ ἅγιαι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι γινώσκουσι, δύο ῥητῶς καὶ αὐταῖς λέξεσιν ἐνεργείας ἐπὶ Χριστοῦ λέγειν παραδιδούσας, ὁ δὲ τοῦτο ποιῆσαι παντοίως ἠπόρησεν [*ACO* II 2, p. 540, 14–19]) cannot refer to the two books of χρήσεις, but to an earlier occasion on which Sergius had requested Sophronius to produce χρήσεις concerning the existence of two energies in Christ. Moreover, Sergius does *not* write that Sophronius' testimonies are unconvincing as W. states („Sergios hatte das Bemühen des Sophronius als nicht überzeugend beurteilt"), but that Sophronius was on the whole not able to produce such testimonies (see underlined words). Had Sergius been talking about the two books of χρήσεις, this would have been quite remarkable.

– **Nr. 47:** The letters of Pope Honorius to Sophronius of Jerusalem and Cyrus of Alexandria should have been given a number of their own, even though they are not preserved. See van Dieten 44 and footnote 150. ******* sub B: Honorius' letter to Sophronius was probably a reaction to the latter's *Epistula synodica*. For Cyrus of Alexandria there is no indication that he would have undertaken private action to convince Honorius of his position, as is suggested by W.'s remark.

– **Nr. 49**, sub F: add the word "extensive" between "fairly" and "extracts". ******* Brock (cf. *AnBoll* 91 [1973] 333–335) convincingly defends the possibility that the monk George of *Cod. Brit. Mus. Add. 14535* and George of Resh'aina, who wrote the extant syriac biography of Maximus the Confessor (**Nr. 172**), are one and the same person.

– **Nr. 50:** Brock (cf. A Monothelete Florilegium in Syriac, in C. Laga – J. A. Munitiz – L. Van Rompay [ed.], After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to

Professor Albert Van Roey for his Seventieth Birthday (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 18). Leuven 1985, 36 and 40), also refers to the presence of two Syriac fragments of Heraclius' Ecthesis on f. 9b–10a of the aforementioned manuscript, *Brit. Mus. Add. 14535*. W. does mention these excerpts but only in **Nr. 170b**.

– **Nr. 61:** For no apparent reason, W. refers only to the last part of the text as edited in the *PG* [*CPG* 7697. 14], but to the full text of the longer version edited by Epifanovich, moreover without mentioning the separate *CPG* number of the latter, i.e. *CPG* 7707. 21.

– **Nr. 65:** Prof. dr. Peter Van Deun has prepared a new edition of this text. It should appear shortly.

– **Nr. 67/67a/89/90/91:** These are not five different texts, but three texts, each of which are extant in two different versions – for the details I refer to my doctoral dissertation Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: a critical edition with extensive notes on manuscript tradition and authenticity. Leuven 2001, 743, 781–786 and 819–823, where I present a critical edition of these texts (I am currently preparing the publication of my dissertation in the *CCSG*) –:

Of the *Quaestiones a Theodoro monacho illi propositis* (**Nr. 67**) the more original version is the one in *PG* 91, 276 A1–B5 [*CPG* 7697. 26a]. In 1917 Epifanovich published a second version of this text [*CPG* 7707. 20]. In comparison with the *PG* text, this second version is augmented at the end with some extra definitions, primarily from Maximus' *Epistulae* 13 and 15. The name "Theodoro" from the title is due to the misinterpretation of an abbreviation by Fr. Combefis and is to be corrected into "Theodosio". Moreover, there are convincing arguments for the identification of this Theodosius with Theodosius of Gangra (*PmbZ* Nr. 7816).

The *Definitiones de voluntate* start with an excerpt from the Ps. Irenean *Epistula ad Demetrium diaconum de fide* [*CPG* 1320]. The version in *PG* 91, 276 B6–280 B1 [*CPG* 7697. 26b; **Nr. 67a**] has clearly been shortened. The version as edited by Epifanovich [*CPG* 7707. 24; **Nr. 90**] has preserved more of the original, but is not necessarily a faithful copy either. As to the bibliography on this florilegium, add J. D. Madden, The Authenticity of Early Definitions of Will (Thelêsis), in F. Heinzer – C. Schönborn (ed.), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980 (*Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes* XXVII). Fribourg 1982, 61–79.

Closely parallel to the foregoing florilegium and therefore probably stemming from the same compiler are the *Definitiones de energia*. Again the version in *PG* 91, 280 B2–285 B9 has clearly been shortened [*CPG* 7697. 27; **Nr. 89**]. Unfortunately, however, of the more original version edited by Epifanovich [*CPG* 7707. 25; **Nr. 91**] only the first part is preserved.

– **Nr. 67b:** The τύπος εὐσεβείας which according to the *Synodicon Vetus* was sent by Pope John IV to David and Heraclius, two sons of Heraclius, should have been given a separate number. Note that some think that this letter was sent rather to Constantine and Heraclonas (cf. J. Duffy – J. Parker, The *Synodicon Vetus* [*CFHB* 15 – *Series Washingtonensis* XV = *DOT* V]. Washington, D.C. 1979, 115, n. 164).

– **Nr. 76**, sub B: The letter of the bishops to Pope Theodore I concerning the new Patriarch of Constantinople, Paul II, should have received a separate numbering. See van Dieten 77 and n. 7.

– **Nr. 95:** *Delendum*. Since this text has been identified with some lines of John of Damascus' *De fide orthodoxa*, there is no reason to include it in the list.

– **Nr. 96/97:** Both texts certainly deserve some further details concerning their subject matter. *** **Nr. 96:** This text, entitled Κεφάλαια περὶ θελημάτων, ἤγουν κατὰ τῶν λεγόντων ἓν

θέλημα ἐπὶ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, asks the monothelite party how they wish to call the one will they attribute to Christ incarnate and in a number of short *capita* (at present 13, but originally possibly 15 and an introductory chapter) rejects some possible answers. *** **Nr. 97:** This text, of which the original title probably read Κεφάλαια ι' ἐπαπορήσεων περὶ φυσικῶν θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν, is concerned more exactly with the integrity of the human and the divine nature in Christ. A critical edition of both texts has been prepared by me for my doctoral dissertation (for the bibliographical details, see my remark on **Nr. 67/67a/89/90/91**).

– **Nr. 105a:** Since the florilegium of Maximus' *Opusculum* 15 is not appended, but integrated into the text, there is no reason to give it a number of its own.

– **Nr. 112b:** There are actually four chapters in the florilegium, each headed by a title: Περὶ ἐνεργειῶν φυσικῶν (34 excerpts), Περὶ θελημάτων φυσικῶν (10 exc.), Περὶ τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν θελημάτων (44 exc.), Περὶ τῶν φυσικῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐνεργειῶν (35 exc.).

– **Nr. 112c:** The six excerpts from Ambrosius and Augustinus are part of the *Epistula Probi et universorum episcoporum concilii proconsularis ad Paulum episcopum Constantinopolitanum* [*CPG* 9395; **Nr. 101**] and, regardless of the question whether or not this letter is a forgery by Maximus and his followers, should have been given the number 101a, if a number is needed at all.

– **Nr. 112d:** Also this florilegium is made of different chapters, two this time: Χρήσεις τῶν συγχεόντων αἱρετικῶν (33 exc.) and Χρήσεις τῶν διαιρούντων αἱρετικῶν (9 exc.).

– **Nr. 125:** See the new edition of the *Relatio Motionis*: *CCSG* 39, l. 404–406 (p. 43).

– **Nr. 134/135:** *Delenda*. *** **Nr. 134**: Pauline Allen and Bronwen Neil are right in stating that "it is clear from the rest of the letter, (…), that what the patriarch made known was conveyed not by himself in writing, but orally by other persons invested with secular authority" (cf. Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile. Edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil [*Oxford Early Christian Texts*]. Oxford 2002, 185, n. 3 *sub* "Letter of Maximus"). *** **Nr. 135**: Contrary to what may be inferred from W.'s formulation, Grumel Reg. 304 does not deal with the confession of faith on the basis of which a union would have been made between Rome and Constantinople – besides, the wording Κἂν οὐκ ἔχωμεν περὶ τούτου κέλευσιν (*CCSG* 39, p. 161, l. 14/16) clearly shows that this confession was transmitted to Maximus orally –, but solely with the decision concerning Maximus' punishment in case he refused to comply (*CCSG* 39, p. 163, l. 32–35). However, also for the latter there is no indication that it was presented to Maximus in writing. Moreover, van Dieten 108, n. 7 rightfully doubts whether there has ever been a πραίκεπτον of the Pope of Rome as mentioned in the text (*CCSG* 39, p. 163, l. 33). Patriarch Peter is likely to have sent this delegation to Maximus in the margin of his attempts to win Pope Vitalian over (**Nr. 147**).

– **Nr. 137:** Since the confession of faith (**Nr. 135**) never existed in a written form, there was no need to write to the monks of Cagliari about it. Very likely Bronwen Neil is correct in assuming that the *Epistula ad monachos Calaritanos* is a reaction to **Nr. 147**.

– **Nr. 143:** *Delendum*. There is little reason to mention this separately from the written account of this visit (cf. **Nr. 145**). In any case, the new edition should have been referred to: *CCSG* 39, l. 14–20 (p. 73–75).

– **Nr. 144:** Cf. *CCSG* 39, p. 127, l. 584–593.

– **Nr. 150:** I am preparing the *editio princeps* of this text preserved in a single, Vatican manuscript. The letter apparently responds to a request of the monks of Ascalon to know more about the dogma and announces an appendix in which the requested information can

be found. In the *Vaticanus* the letter is indeed followed first by a number of philosophical definitions, closely related to such texts as David's *Prolegomena philosophiae* and even partly identical to (Ps.-[?]) Maximus Confessor's *In Isagogen Porphyrii et Categorias Aristotelis* [*CPG* 7707. 34], then by some patristic excerpts. I am convinced that only the philosophical definitions belong to the original appendix. In any case, W. should have realized that the œuvre of John of Damascus cannot have provided an excerpt for a florilegium drawn up by Anastasius Apocrisiarius.

– **Nr. 156**, sub B: For the letter of Patriarch Theodorus to the Pope, see **Nr. 155**.

– **Nr. 171:** An edition of the Greek *vitae* of Maximus Confessor (for the *CCSG*) is now being prepared by me, not by Pauline Allen and Bronwen Neil anymore. I would like to add the following remarks to W.'s account. *** It is not justified to refer to the different Greek *vitae* of Maximus the Confessor under one and the same number and certainly not in the singular as „Griechische Vita des Maximos Homologetes". The different numbers in *BHG* – W. should have mentioned also *BHG*1233n, the so-called *Recensio Atheniensis* – refer to clearly distinct texts, each with its own origin and history. Moreover, viewing the *status quaestionis*, it is also incorrect to list the Greek *vitae* before the *Syriac* vita (**Nr. 172**). *** sub T: The edition in *PG* 90 is based on a lacunous manuscript tradition and should be supplemented with the part edited by R. Devreesse, La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions. *AnBoll* 46 (1928) 18–23. The edition by Epifanovich of *BHG* 1233m is only partial as is also the one by M. D. Muretov, Sv. Maksima Ispovědnika žitie. Perevod, izdanie i priměčanie. *Bogoslovskij Vestnik* (1913–1914) 15–39, 84–85 and 151–168 (reprinted as Tvorenija svjatago otca našego Maksima Ispovědnika. Cast' pervaja: Žitie Prepodobnago Maksima i služba emu. Perevod, izdanie i priměčanija [*Tvorenija svjatyh Otcev v russkom perevodě izdavaemyja pri Imperatorskoj Moskovskoj Duhovnoj Akademii* 69]. Sergiev Posad 1915). Roughly speaking both editors left out those parts of *BHG* 1233m that were taken from the *Documenta vitam Maximi Confessoris illustrantia*, primarily the *Relatio Motionis* and the *Disputatio Bizyae*. The extant Georgian *vita Maximi* is directly dependent on the so-called *Recensio Mosquensis* [*BHG* 1233m]: its edition is undertaken by Lela Khoperia in Tbilisi.

– **Nr. 174**: To the bibliography add M. Richard, Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens et nicéens. *Symbolae Osloenses* 38 (1963) 76–83 (reprinted in M. Richard, Opera minora I. Turnhout – Leuven 1976, n. 5): edition of fragments from *CPG* 1093. 16, *CPG* 1737, *CPG* 1900. 3, *CPG* 1642, *CPG* 2517, *CPG* 1812, *CPG* 2005, *CPG* 3362/3368 and *CPG* 1015. 5 respectively; id., Le florilège eucharistique du codex Ochrid, Musée national 86, in: Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδον III. Athens 1966, 47–55 (reprinted in Richard, Opera minora I, n. 6): edition of chapter 23 of the florilegium; id., Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt (*CCSG* 1). Turnhout – Leuven 1977, XXIX–XXX and 69–78: edition of chapter 25 of the florilegium. On the excerpt from the *Disputatio Bizyae* in particular and the 24th chapter of this florilegium in general, see recently my On the Recent Edition of the *Disputatio Bizyae*. With an Analysis of Chapter XXIV *De Providentia* of the *Florilegium Achridense* and an *Index manuscriptorum* in Appendix. *JÖB* 51 (2001) 113–131. On the fragments from Eustathius of Antioch in chapters 2 and 15, see now J.H. Declerck, Eustathii Antiocheni, Patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia (*CCSG* 51). Turnhout – Leuven 2002, p. 180–181 (fragm. 119; discussion: p. CCLVIII–CCLXI) and p. 203–204 (fragm. 146–149; discussion: p. CCCXIII–CCCXIV).

– **Nr. 180a:** Please correct "ACO II 2, p. 28f." into "ACO II 2, p. 900, 27–29".

– **Nr. 180b:** It is possible, though not certain that, as is stated by the *Liber Pontificalis*, Patriarch John VI received an answer to the *synodica* he sent to Pope Gregory II. See van Dieten 172.

Finally, it might have been a good idea to include also Patriarch Germanus' letter to the Armenians (See Grumel Reg. 326), as it contains an explicit exposition of the dogma of two wills and two activities.

To conclude, I want to stress that notwithstanding some imperfections, inevitable in such an ambitious undertaking, the present publication will doubtlessly prove to be an indispensable instrument for the future research into a controversy of which the aftermath is felt even to this very day.

Bram Roosen

Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile. Edited and translated by Pauline Allen and Bronwen Neil (*Oxford Early Christian Texts*). Oxford, University Press 2002. XV, 210 S. ISBN 0-19-829991-5.

This deceptively slim volume takes the reader one step further along the path opened in 1999 with the critical edition by the same authors of *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia* in the *Corpus Christianorum, Series Graeca*, vol. 39. The seven documents are: a Report on the first trial of Maximus the Confessor (in 655); a verbatim account of a discussion held in Bizya (in 656 or 657) between him and a bishop on whether one may rightly speak of only one energy and one will in Christ; three letters, one each from Maximus and his two disciples, dealing either with further discussions or with the hardships that followed (658–666); an account of these hardships (anonymous, but probably by Theodore the *Spoudaios* or "Zealous",[1] c. 668); and finally a short "memo", not signed, criticizing the Constantinopolitans for their treatment of Maximus.[2] These documents are given here in their original Greek, when it has survived, otherwise in the ninth-century Latin translation (which in fact predates all the Greek manuscripts) made by Anastasius Bibliothecarius. There is a facing English translation (quite a feat given the intractable Greek) mainly by Pauline Allen, but no critical apparatus – a departure from the normal pattern with the Oxford Early Christian Texts series – though the accompanying notes do mention outstanding points. A Bibliography and Indices, both of people and places, and of sources (patristic and biblical), close the volume.

This brief summary of the contents gives little idea of the wealth of material contained in these pages – theological, historical, and philological. Maximos, certainly the most outstanding Byzantine theologian before the schism of 1054, and probably in the entire history of Constantinople, became embroiled in what seemed to the politicians of his day (many of these being members of the Church's hierarchy) a verbal squabble that could best be dealt with by gagging both sides. In the Introduction Bronwen Neil gives a succinct clear account of the issues involved, theological as well as political. The latter, with the Arabs reducing the Byzantine Empire to less than half its size, dominated the thinking of the Emperors, who intervened in Church affairs in brutal fashion as they attempted to hold together the house of cards collapsing around them. They were convinced that dogmatic agreements between the patriarchates of Alexandria, Jerusalem, Antioch and Constantino-

[1] Perhaps the title of a Constantinopolitan "association", but links with Jerusalem have also been suggested (pp. 41–42, with notes 173 and 174).

[2] The abbreviations for these documents are listed a little awkwardly on p. 22, n. 90

ple, would form a bulwark against the rising tide; any hesitation, let alone opposition, from Rome, the fifth member of the Pentarchy, or from anyone who sided with Rome, had to be swept away – if necessary by trumped-up trials and exemplary punishments (the amputation of hands and tongues). This is the world that is brought vividly alive by these documents, in part sober transcripts of court proceedings and theological debates, in part impassioned denunciations of State intervention. But it was not enough to publish the original texts, essential as that first stage may be (the admirable work performed by the *CCSG*); there are further stages in which the documents are made available to scholars who lack the necessary level of Greek, or who are less aware of the theological complexities presupposed by the documents. One of these stages is where the present volume can be so helpful. The editors point out that further documents remain to be published, notably a new edition of the *Life* of Maximus, and the documents appended to Document 5 (the letter of Anastasius the Apocrisiarius). It is also true that this volume restricts itself to mainly historical (biographical) and theological questions. The wealth of philological material that can be glimpsed hidden in these pages remains to be brought to light (e.g. the *hapaxlegomena*, the use of the present tense to indicate the future, the variety of meaning given to the conjunction ἵνα [e.g. p. 70, §12], the rhetorical tricks, like the creation of a very long word [cf. p. 168], the juxtaposition of ἔχω with the infinitve [p. 64 §9, cf. p. 90] pointing ahead to Modern Greek θά with the infinitive, the Latin influences, the title "Byzantines" for the inhabitants of Constantinople). But historians and theologians will be given invaluable help by this publication.

In the excellent Introduction my only puzzlement arose from the presentation of Documents 3 and 4 (pp. 37–40), where the two discussions of the "coda" added to Document 3 repeat one another in a disjointed way (Anastasius the Disciple in the title to Document 3 is identified as Anastasius the Monk two pages later), and from the absence in the maps of many of the place-names mentioned in the documents.

Most of the remarks that follow will refer to the Translations, as this is where Greekless scholars have to rely with blind faith. On the whole they have been very well served, but there are some minor points, and it may help to list these as they occur.[3]

(1) γέρων trans. "old man" (pp. 48–49 + 58–59, etc.), but in Greek this is a title of respect, like "Father", so perhaps the "venerable one".

(2) μακάριος trans. "blessed" (pp. 48–49 + 52–53); the meaning "the late" is clear here.

(3) καὶ τοῦτον (p. 52, line 3) refers not to Peter the patrician, but to the second witness, Sergius Magoudas; Maximus is saying that each of the (false) witnesses should present the person whose words he is reporting.

(4) τριβοῦνος θυμέλης trans. "a pander" (pp. 68–69): more literally perhaps, "a fake [theatrical] tribune".

(5) "orthodox master of the world" (p. 81), to refer to the Emperor, would be understood as referring to the "civilized" world.

(6) διὰ τοῦ χαλινοῦ σου (p. 91): a striking phrase, Satan is speaking "past the bit in your mouth".

[3] Unfortunately the line numbers of the *CCSG* edition have had to be abandoned in the Oxford edition, and a system of paragraph numbers introduced instead, which makes precise references more difficult.

(7) τεθεικότες καὶ τὰς ἰδίας χεῖρας trans. "signing with their own hands", but the meaning seems to be that they all "put their hands" on the Gospels, the Cross, and the icons (interesting that icons in the pre-iconoclast period were used in this way).

(8) σχετικός trans. "dispositional", in Latin *affectualem* (pp. 100–103): a very difficult passage. May one suggest that Anastasius Bibliothecarius is not the best guide to the meaning of σχέσις here? Although the Greek word came to mean "disposition", and "affection", its technical and Aristotelian sense of "relationship" seems to fit better in this context. The point at issue is whether talk of *only one* will/energy can be saved by saying that the unity in question is *physical* – impossible, says Maximus, as it would confuse into one the two natures of Christ; *personal* – impossible again as it would imply more than one God; *para-natural* – also impossible because then it is "un-natural"; or *relational* – doubly impossible because then the Word and Christ are two persons. When asked to explain these objections further, he makes two remarks: firstly, talk of only one "will" (or better, "willing", θέλησις) forces one to say that this springs from the relationship between the two natures, rather than from one or other of the natures themselves, and then there will be two "willings" coming from the same divine nature, which is absurd; secondly, such talk of the one "willing" coming from the relationship, rather than from one of the two natures, implies that the relationship itself – the union of God and Man in Christ – was not wanted by either of the natures but by the relationship, as absurd as other absurdities that follow. In the course of this argument Maximus slips in an incisive remark, which should read when corrected, φύσιν γάρ, ἀλλ' οὐ σχέσιν ὁ τῆς ἀληθείας τὴν ἕνωσιν ἐπίσταται λόγος, viz. that the union in question has to do with nature, φύσιν, and not just a relationship, σχέσις. However, at this point, Dr Allen admits (p. 182, n. 35) that her Greek text is wrong, but leaves the incorrect text as it is!

(9) ἐν τῷ κατηχουμενείῳ, trans. "in the catechumens' place" (pp. 106–107): the fact that they "went up" to this seems to confirm that this is in the tribune or gallery of the church.

(10) καθῶς αἱ νοεραὶ φύσεις, trans. "you … as rational natures" (pp. 110–111), but more likely to mean, "like the intellectual beings [i.e. angels]".

(11) p. 114, §13, line 10: remove the quotation marks after ἔκβασιν (a rare erratum).

(12) πάσαν τὴν μέσην, trans. "along the whole road" (pp. 158–9): the Bibliothecarius opted for *per totam plateam* (*CCSG* ed., p. 210, line 179), but earlier (p. 184, note 60 on the *Sentence* added to the *Dispute* document), Dr Allen has correctly noted that the reference here is to the "Μέση, the central avenue of the capital", so better capitalized, Μέση, as a proper name.

(13) *filii enim germani existunt sanctae Christi Dei nostri Anastaseos.* trans. "they are the true brothers of [the Church of] the Holy Resurrection of Christ our God" (pp. 140–141, with note 23). It is not clear that "brothers" are meant (as *germanus* can mean simply "genuine") despite a different reference to two brothers in *Commemoration* (pp. 164–5), where a Greek text is available.

(14) p. 168 (line 28) ἔσται, replace the question-mark/semi-colon by a closing bracket; as the parenthesis begins 35 lines earlier (p. 166, line 7 up), and distracts the reader with a neologism made up of 38 letters, it is hardly surprising that the editors became confused at this point – so much so that (perhaps?) even the eagle-eye of Dr Noret failed to spot the missing bracket in the *CCSG* edition (p. 225, line 386).

(15) τοὺς ἀναξίους ὑμᾶς, (pp. 174–5, line 4 in the Greek), translated (rightly) as a dative, but perhaps the second person needs correcting to the first (ἡμᾶς): the speaker would then be modestly contrasting himself with those better able to judge such writings.

(16) ὁ δὲ τῶν ψήφων κώδηξ, trans. "the book of decrees" (pp. 174–5, with notes 11 and 12). Dr Allen suggests that this is a reference to "the proceedings of the Lateran Council of 649"; but the word ψῆφος has been used elsewhere in the documents to refer to a "sentence", viz. the sentences passed on Maximus and his companions, and the speaker could be contrasting the writings of the great theologian with those of the men who condemn him. The following words would then mean: "for those <texts> that are set up above the force that is in them by nature [= given a higher status than they deserve] suffer opprobrium even if they are given praise".

In conclusion, this is a publication,which amply repays intensive study. Thanks to scholars like Sebastian Brock, the late R. Bracke, and Andrew Louth, and to the critical editions of Maximus texts published in the *CCSG*, studies of Maximus have made great strides in recent year, as the editors of this volume amply acknowledge. Now their own work should be added to the list as indispensable.

Joseph A. Munitiz

Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar ihres Horos besorgt von Torsten Krannich, Christoph Schubert und Claudia Sode nebst einem Beitrag zur *Epistula ad Constantiam* des Eusebius von Cäsarea von Annette von Stockhausen (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 15). Tübingen, Mohr Siebeck 2002. VIII, 133 S. ISBN 3-16-147931-9.

Wie der *Horos* der Synode von Hiereia 754 sind uns die meisten ikonoklastischen Texte nur dank ihrer Widerlegung durch die Ikonodulen erhalten, wodurch die Interpretation und die Kommentierung solcher Quellen mit großen Schwierigkeiten verbunden sind. Im vorliegenden Fall ist unser *Horos* in den Akten des *Siebten ökumenischen Konzils* von 787 überliefert, für die Erich Lamberz eine neue, inzwischen schon recht weit gediehene Ausgabe angekündigt und bereits eine Reihe von anregenden Vorarbeiten zu dieser sehr komplexen Problematik publiziert hat. Die Verfasser haben aber nicht auf die neue Edition von Lamberz gewartet, sondern geben die betreffenden Stellen des *Horos* aus der alten Ausgabe der Konzilsakten nach Mansi wörtlich wieder und geben dem griechischen Text eine deutsche Übersetzung bei. Die historische und theologische Einleitung zum Thema sowie die Anhänge des Buches können zwar durchaus hilfreich und nützlich sein, besonders für diejenigen deutschsprachigen Leser, die mit den komplexen Implikationen des byzantinischen Bilderstreites nicht vertraut sind; allerdings handelt es sich hier nicht um die erste moderne Übersetzung des *Horos*, von dem bereits eine englische und eine italienische Übersetzung vorliegen (S. 7, Anm. 19). Diese Übersetzungen bieten zum Teil nicht nur – wie im hier zu besprechenden Band – die in den Akten des Konzils von Nikaia enthaltenen Zitate des *Horos*, sondern die vollständigen Akten der sechsten Konzilssitzung, in deren Verlauf die Argumentation der Synode von Hiereia ausführlich widerlegt wurde. Eine vollständige deutsche Übersetzung eben dieser sechsten *actio*, die die Verfasser bedauerlicherweise nicht vorgenommen haben, wäre hier begrüßenswert gewesen, da Sinn und Zweck der Zitate des *Horos* nur in ihrem größeren Kontext zu begreifen sind. Die Ausgabe von Fragmenten oder Zitaten ohne ihren ursprünglichen Zusammenhang ist unter modernen philologischen Gesichtspunkten kaum noch sinvoll, wiewohl sich frühere Forscher, besonders im 19. Jh., dieses Verfahrens häufig bedienten, um die vollständigen Belege für einen Autor oder einen

Text anschaulich darzubieten. In diesem Fall aber verfügen wir bereits über Abhandlungen, die alle Belege für den Horos gesammelt haben. Von daher hätten die Verfasser – wenn sie schon nicht die vollständige Übersetzung der sechsten Sitzung auf ihre Schultern nehmen wollten – doch zumindest die jedes Zitat des *Horos* einleitenden Textpassagen der Akten übersetzen bzw. zusammenfassen können. Bei der Ausgabe und Übersetzung des *Horos* wird dieser Mangel auch nicht durch den begleitenden Kommentar zur Ausgabe wiedergutgemacht (S. 70–89), da dieser prinzipiell *Realia*, Begriffe und theologische und historische Hintergründe erklärt (und zwar mit großer Kompetenz und Sachkenntnis), aber kaum Informationen zum größeren Kontext jedes Zitates bietet.

Neben dem Text bietet die vorliegende Arbeit eine Einleitung zum Thema, die sich in eine „Historische Einführung" (S. 2–8) und eine „Theologische Einführung" (S. 9–27) unterteilen läßt. Die historische Einleitung fällt etwas knapp aus, besonders für die Periode nach 754, die in sieben Zeilen (ohne Anmerkungen!) zusammengefaßt wird, ist aber trotz ihrer Kürze sachkundig redigiert. Der theologische Teil der Einführung behandelt nacheinander bestimmte theologische Probleme: „Die Bilderfrage als theologisches Problem" (S. 9–11); „Die Christologie des Horos" (S. 12–15); „Das Abendmahl im Horos" (S. 15–20); „Bibel, Väter, Konzilien" (S. 20–22); „Maria und die Heiligen" (S. 23–25) und „Johannes von Damaskos und der Horos" (S. 26–27), wo man überzeugend für eine chronologische Reihenfolge „Peuseis von Konstantin V. – Bilderreden des Johannes Damaskenos – Horos von Hiereia" plädiert. Die wichtigste Sekundärliteratur ist den Verfassern bekannt, obwohl sie manche problematischen Aspekte etwas zu einseitig behandeln, besonders die Theorien des kürzlich verstorbenen Paul Speck. So könnte die Hypothese von Speck, die Ikonoklasten hätten eine Beseitigung der Ikonen im Altarraum und kaum eine allgemeine Bilderzerstörung vorgenommen, durch manche Aussagen des *Horos* widerlegt werden (z.B. 328 B/C, wo sogar das Geheimhalten von Ikonen verboten wird), worauf die Verfasser aber nicht hinweisen (vgl. S. 85, Anm. 132). Zuletzt beweist die Einleitung von Annette von Stockhausen in die *Epistula ad Constantiam* (S. 92–96) mit guten Argumenten die Autorschaft des Eusebius.

Juan Signes Codoñer

Leon Magistros Choirosphaktes, Chiliostichos Theologia. Editio princeps. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Kommentar, Indices besorgt von Ioannis Vassis (*Supplementa Byzantina* 6). Berlin–New York, de Gruyter 2002. IX, 239 S., 4 Taf. ISBN 3-11-017531-2.

Leon Choirosphaktes (ca. 940–nach 913) war hoher kaiserlicher Beamter unter Basileios I. sowie Leon VI. und mit letzterem auch verwandt. Aufgrund beider Eigenschaften war er in Verschwörungen gegen Leon verwickelt. Bekannt ist Choirosphaktes vor allem wegen seiner Tätigkeit als kaiserlicher Gesandter nach Bagdad und nach Bulgarien, worüber er in seinen Briefen berichtet. Arethas von Kaisareia und Konstantinos Rhodios polemisierten gegen ihn als Literaten. Choirosphaktes verfaßte Anakreonteen, die Ekphrasis eines Bades in katalektischen Iamben, Epigramme, die Theologie in tausend Versen sowie theologische Kommentare zum Alten und Neuen Testament. Darüber hinaus werden ihm verschiedene weitere Dichtungen zugeschrieben.

Ioannis Vassis legt nunmehr die *editio princeps* der Chiliostichos Theologia, der Theologie in tausend Versen vor. Bei diesem Text handelt es sich um ein theologisches Lehrgedicht, das in 40 jeweils 30 Zwölfsilber umfassende Kapitel unterteilt ist. Diese 40 Kapitel

bilden wiederum vier (verschieden lange) thematische Abschnitte: Kap. 1–10 legen die „Natur des Einen“ dar, Kap. 11–21 sind der Polemik gegen heidnische und häretische Ansichten betreffend den Urgrund des Alls gewidmet. In Kap. 22–30 wird der Gottesbeweis auf der Grundlage der Schöpfung angetreten. Kap. 31–40 schließlich legen die dreifältige Einheit der Trinität dar. Das letzte Kapitel beinhaltet eine Art Zusammenfassung des gesamten Gedichts.

Die Chiliostichos Theologia stellt ein Panorama theologischen Wissens dar, in dem der Autor vor allem seine Kenntnisse über Sterne, Engel und die Schöpfung insgesamt beeindruckend darlegt. Die gleichförmige Struktur des Werkes, die in der Abfolge von jeweils 30 Versen umfassenden Einheiten begründet ist, wird durch den Umstand, daß die vier thematischen Abschnitte nicht gleich lang sind, auf auffällige Weise gestört. Ein weiteres strukturelles Merkmal, dem zuwenig Bedeutung beigemessen wird, sind die (fast regelmäßig auftretenden) Anreden zu Beginn und Ende der einzelnen Kapitel (gekennzeichnet durch den Gebrauch des Personalpronomens der 2. Person oder des Imperativs). Während im zweiten Abschnitt Heiden, Häretiker und andere Irrgläubige angesprochen werden, gegen deren Ansichten der Autor Stellung bezieht, ist es in den übrigen Abschnitten der eigentliche Adressat, dem Choirosphaktes die Chiliostichos Theologia widmete. Dieser Umstand verkompliziert zusätzlich die ohnehin dornige Frage, für wen Choirosphaktes sein Werk schrieb. Offensichtlich wendet sich der Autor an einen jugendlichen Herrscher, wie aus den wiederholten Anreden τέκνον und ἄναξ hervorgeht (vgl. S. 22). Während man noch in ODB lesen kann, daß die Chiliostichos Theologia Michael III. gewidmet sei, argumentiert Vassis überzeugend, daß es sich bei dem Angesprochenen um Konstantinos Porphyrogennetos handeln muß und daß Choirosphaktes sein Werk zwischen 908 und 912 verfaßte. In dem hochgelehrten und in ebenso gelehrter und dunkler Sprache präsentierten theologischen Inhalt, der für ein Kind völlig unverständlich gewesen sein muß, sieht der Herausgeber kein Hindernis für diese Zuschreibung. Seiner Meinung nach stellt die Widmung an Konstantinos einen rein politischen Akt dar und zielte nicht auf die tatsächliche theologische Belehrung des Thronfolgers ab. Jüngst sprach sich M. Lauxtermann[1]) dafür aus, daß sich die Chiliostichos Theologia an ein überaus gebildetes Publikum wende, das das kunstvoll in das Gedicht verpackte Wissen zu schätzen wußte. Beide Ansichten lassen sich miteinander vereinbaren, wenn man annimmt, daß das Gedicht vor dem Adressaten in Anwesenheit der führenden Höflinge verlesen wurde, welche im Gegensatz zum jugendlichen Herrscher die hohe Kunst und Tiefsinnigkeit des Gedichtes verstanden – aber auch selbst sie dürften Schwierigkeiten gehabt haben.

Der manieristische Text zeichnet sich durch eine Vorliebe für seltene Wörter aus der attischen Tragödie und Komödie sowie aus Gregorios von Nazianz und Georgios Pisides aus (siehe zum Sprachgebrauch S. 40–43 der Einleitung). In Anlehnung an derartige ältere Wörter nimmt der Autor zahlreiche Neubildungen vor, z.B. Zusammensetzungen mit -λέσχης. Weiters verwendet er seltsame überlange zusammengesetzte Wörter, vor allem Adjektiva, die mitunter beinahe einen ganzen Vers füllen (ψευδοτεχνοκαπνοβορβορόστομος v. 936; auf S. 40 irrtümlich ohne ψευδο- zitiert). Derartige Bildungen liegen im Trend der Zeit, der zwar die Rückkehr zur Tradition propagierte, aber einen würdevollen manieristischen Stil als Voraussetzung betrachtete (vgl. Lauxtermann 137), und sind auch in anderen Texten des Leon sowie bei zeitgenössischen Autoren wie Konstantinos Rhodios zu finden. Der besonders dunkle Stil scheint für Choirosphaktes bezeichnend zu sein und tritt auch in

[1] M. Lauxtermann, Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts. Bd. 1 (*WBS* 24/1). Wien 2003, 51–52, bes. 52.

anderen Werken auf. Insgesamt ist Choirosphaktes als ein sprachlich und metrisch überaus kompetenter Autor einzustufen, dem kaum Fehler unterlaufen.

Eine einzige Handschrift (Vaticanus gr. 1257 = V) überliefert den gesamten Text der Chiliostichos Theologia (mit geringfügigen Lücken). Obwohl die Hs aus dem 10. Jh. stammt, also dem Original zeitlich sehr nah ist, ist der Text völlig verderbt, so daß der aufgrund seiner gesuchten Ausdrucksweise bereits in der Urfassung schwerverständliche Text an vielen Stellen so gut wie unverständlich ist. Wie sehr der Text in dieser Hs entstellt ist, zeigen anschaulich die Verse 22–27, die selbständig als Epigramm in mehr als 30 Hss überliefert sind (ein anonymer Kommentar zu diesen sechs Versen wird als Anhang ediert). Selbst in diesem kurzen Abschnitt finden sich in V drei schwerwiegende Fehler. Aber auch so unsinnige Verschreibungen wie προσπταίσης für προτάσεις (v. 470) sind bezeichnend für das Ausmaß der Entstellungen.

Der Schreiber hat den Text offensichtlich nicht verstanden. Anders lassen sich die schweren Verstöße gegen Grammatik- und Syntaxregeln nicht erklären. Andererseits korrigierte der Schreiber einige Versäumnisse selbst: So verbessert er etwa ἄγνωστον in ἄγνωστος (218), του in τὸ (225), und bemerkt in v. 236, daß er versehentlich einen Teil des folgenden Verses abgeschrieben hat. Der Schreiber kontrollierte also zumindest hin und wieder seine Arbeit. Warum der Text trotzdem an so vielen Stellen völlig falsch kopiert wurde, ist ein Rätsel. Vassis hat versucht, die Abschreibfehler und orthographischen Eigentümlichkeiten des Kopisten zu systematisieren und so für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes nutzbar zu machen.

Die kritische Edition dieses schwierigen und so stark in Mitleidenschaft gezogenen Textes verlangt daher ein hohes Maß an philologischem Können und Fingerspitzengefühl. Ioannis Vassis ist diesen Anforderungen durchaus gerecht geworden. An verschiedenen Stellen, an denen der Text in der von V überlieferten Form unsinnig ist, schlage ich andere Lösungen als Vassis vor: in v. 31/32 τὼ χεῖρε τήξας ἐγκρατεῖ χαμευνίᾳ / εἴσω φρενῶν φάνηθι … (Zerschinde dir die Hände, in Enthaltsamkeit auf dem Boden liegend) verstehe ich nicht, welche Rolle die Hände im Zusammenhang mit der χαμευνία, dem asketischen Auf-dem-Boden-Liegen, spielen. Verändert man geringfügig den in V überlieferten (in der Wortstellung von der Edition abweichenden) Text τήξαστο (sic) χεῖρε in χεῖρον, erhält man einen zufriedenstellenden Sinn (Schmelze das Schlechtere <in dir> durch das enthaltsame Auf-dem-Boden-Liegen …) und kann unter Wahrung des Metrums die Wortstellung der Hs beibehalten. – Wie Vassis im diesbezüglichen Kommentar selbst einräumt, ergibt sich in v. 266–267 γνῶναί σε, μύστα, τὴν ἀνέκφραστον φύσιν / οὐκ ἔστιν ἰσχὺς ὡς ἐφημερωτάτῳ eine sprachliche Härte durch σε – ἐφημερωτάτῳ, die durch ein σοι anstelle von σε relativ einfach behoben werden könnte (obwohl σε metrisch sauberer ist). Meines Erachtens geht die Einhaltung grundlegender sprachlicher Regeln vor der Einhaltung metrischer Regeln, zumal wenn der Verstoß nicht allzu schwerwiegend ist. – Die vv. 305/6 lauten in der Edition: ἀντιφρονεῖν γάρ ἐστιν ἐχθίστοις, ἔγνως, / ὁμοφρονεῖν ὕπεστιν ἡμερωτάτοις. Wiederum könnte man den Text der Hs (ὥσαφρονεῖν) lediglich orthographisch korrigieren und ὅσα φρονεῖν schreiben. „Uneins sein ist Sache der Feindseligen; du weißt ja, welche Gesinnung Sanftmütige haben“ ergibt einen ebenso guten Sinn wie „Du weißt ja, daß die Verfeindeten uneinig, während die Sanftmütigen gleicher Gesinnung sind“. Auch im Falle einer schlechten Handschrift würde ich in denjenigen Fällen, in denen ihr Text in ausreichendem Maße sinnvoll ist, diesen beibehalten. – Dagegen scheint mir in v. 510 eine Korrektur von εἴπερ (οἶδας) in ἤπερ angebracht, nach der die Übersetzung der Passage folgendermaßen lauten würde: „(Infolgedessen spenden die Wandelsterne,) wie du weißt (nicht: „solltest du es wissen“), (keine reichen Gaben …“).

Die Übersetzung des griechischen Textes ins Deutsche ist im vorliegenden Fall kein rein zusätzliches Service für den Leser, sondern notwendige Interpretations- und Verständnishilfe für einen in seiner Gelehrsamkeit wohl auch für die Zeitgenossen überaus anspruchsvollen Text. Die Übertragung ist weitgehend tadellos gelungen. Mitunter scheint sich Vassis jedoch vom griechischen Original zu nicht weniger dunkler Ausdrucksweise im Deutschen verleiten zu lassen. In v. 676 würde ich „einfach", nicht „einfältig" schreiben (gemeint ist die Gesinnung der Engel). Choirosphaktes vergleicht den Urgeist (ὁ πρῶτος νοῦς), Gott, der den harmonischen Lauf der Gestirne lenkt, mit einem μουσοποιός (v. 412). Das Wort ist in diesem Kontext schwer passend zu übersetzen, aber „Lyriker" finde ich verfehlt; etwas schöner und angemessener wäre vielleicht „Lyraspieler" oder „Leierspieler". Der Streit (μάχη) wird in v. 307 als δυσδιάλλακτος bezeichnet, was besser als „schwer aussöhnbar" wiedergegeben werden kann (Vassis: „schwer ausgleichbar"). „Unerbittlicher (Groll)" paßt besser als „unbiegsamer" (auch wenn das griechische Wort δύστροπος lautet, v. 521). Kapitel 14 ist gegen die Vielgötterei gerichtet. Es heißt, daß viele Götter mit verschiedener Gesinnung, sich nie einen können, um so mächtig zu sein. Die πολυζυγοῦσαν ἀντιτεχνίαν in v. 392 würde ich daher als „Wettstreit unter vielen Führern" wiedergeben, anstelle von „Wettstreit zwischen vielen widerwärtigen Gesinnungen" (das Verb πολυζυγέω ist eine Schöpfung Leons; die Übersetzung *multa iuga habeo* im *Index verborum notabilium*, ist zwar wörtlich, hat aber mit der Bedeutung des Wortes im Kontext nichts zu tun). Mit ταλαίφρον spricht der Autor zu Beginn von Kap. 17 wiederum einen Irrgläubigen an. Die Übersetzung „leidenreich" paßt daher nicht; „elender" wäre besser. Diese geringfügigen Einwände sollen einer hervorragenden Übersetzung keinen Abbruch tun. Manches, das trotz Übersetzung nur schwer verständlich ist, wird durch den detaillierten Kommentar erläutert (z.B. S. 133).

Häufig greift Vassis *metri causa* in den Text ein, und zwar auch dort, wo dieser auf den ersten Blick nicht verderbt scheint. Diese Eingriffe basieren auf einer eingehenden Analyse der Metrik sowohl des Werkes selbst als auch zeitgenössischer anderer Texte, die metrisch in etwa dieselben Charakteristika aufweisen. Vassis zieht hier insbesondere Texte des Kritikers des Choirosphaktes, Konstantinos Rhodios, heran. Er mutet hierbei dem Autor vielleicht ein zu hohes Maß an hundertprozentiger Genauigkeit zu, wenn er auch die Wörter grammatikalisch und syntaktisch einwandfreier Verse umstellt (z.B. 128; 989). Am Ende von v. 64 korrigiert der Editor ἀτάκτους in ἀστάτους, obwohl sich der Schreiber dieses Wortes vergewissert haben muß, da er es aus dem unsinnigen ἀκατάκτους korrigierte. In dem ähnlich gelagerten Fall von πολυφθόγγου im letzten Fuß von v. 493 setzt Vassis das Wort in *cruces* und schlägt im Apparat die Korrektur in πολυστόμου vor (obwohl er andererseits im *Apparatus fontium* eine Parallele für πολυφθόγγου anführt). In beiden Fällen hinkt der Jambus zwar, aber Choirosphaktes hält sich auch sonst nicht immer an die Einheitsnorm (vgl. den Abschnitt Metrik in der Einleitung, bes. 47f.). Da Vassis derartige Umstellungen und Korrekturen relativ häufig vornimmt, verändert er dadurch insgesamt das metrische Erscheinungsbild zugunsten einer größeren Einheitlichkeit, als diese der handschriftliche Befund vermittelt. Ist hier nicht die Gefahr des Zirkelschlusses gegeben?

Der stark verderbte Text der Handschrift wird oft erst unter Zuhilfenahme der offensichtlich verwendeten Quellen verständlich (insbesondere die moralische Poesie des Gregorios von Nazianz und die Werke des Ps.-Dionysios Areopagites). Die im *apparatus fontium* penibel dokumentierten Vorbilder-Texte erhellen auch den selbst nach rettenden Eingriffen des Editors oftmals dunklen Text der Chiliostichos Theologia (ausführlichste Belegungen zu so gängigen und unproblematischen Ausdrücken wie das homerische γῆς ἄχθος v. 470 belasten den Apparat aber wohl unnötig). Vassis geht hier auch dem Gebrauch der vielen seltenen Wörter nach, die Choirosphaktes mit Vorliebe verwendet. Hier wäre die Frage zu

stellen, inwieweit der Autor die Verwendung von Wörtern wie ποικιλῳδός (v. 442) auch als Anspielung auf den Kontext („Vieldeutiges singend, wie die Sphinx“ in Sophokles, *Oedipus Rex*) intendierte oder ob diese Wörter losgelöst von ihrem ursprünglichen Umfeld in ihrer rein wörtlichen Bedeutung zu verstehen sind.

Der bereits mehrfach angesprochene gesuchte Wortschatz des Choirosphaktes wird in einem *Index verborum notabilium* nach Wörtern, die Leon als einziger verwendet, solchen, die er als erster verwendet, und einfach nur seltenen Wörtern aufgeschlüsselt. Diese Auflistung verdeutlicht noch einmal die sprachschöpferische Seite dieses Autors sowie den manieristischen Geschmack seiner Zeit. Daß den Wörtern jeweils eine lateinische Übersetzung beigegeben ist, halte ich für einen unzeitgemäßen Usus. Da der griechische Text ins Deutsche übersetzt wird, könnte eine Übersetzung im Index ebenfalls deutsch sein oder überhaupt wegfallen.

Das sorgfältige Erscheinungsbild der Edition wird durch zahlreiche Fehler im Deutschen (vor allem in der Einleitung, aber auch im Kommentar, weniger in der Übersetzung) getrübt. Diese gehen auch zulasten des Verlages, dessen Lektorat hier der Sorgfaltspflicht nicht nachgekommen ist; die Fehler sind bisweilen so gravierend, daß man zum Schluß kommen muß, daß nach dem Autor niemand mehr den Text überprüft hat. Gründliches Lektorieren ist ein Luxus, den sich nur mehr wenige Verlage leisten (können); wenn man seine Publikationen zu so horrenden Preisen wie de Gruyter verkauft, sollte der Kunde jedoch darauf vertrauen können, daß das Produkt in jeder Hinsicht qualitätsvoll ist.

Abschließend ist jedoch positiv festzuhalten, daß Ioannis Vassis die Unmenge an textkritischen Problemen der Chiliostichos Theologia souverän gelöst hat und daß mit der vorliegenden Edition dem Benützer ein (mit allen aufgrund der katastrophalen Überlieferungslage gebotenen Vorbehalten) zuverlässiger Text für das weitere Studium des Gesamtwerkes eines herausragenden Autors an der Wende vom 9. zum 10. Jh. sowie seiner Epoche zur Verfügung steht.

Martin Hinterberger

Miguel Ataliates, Historia. Introducción, edición, traducción y comentario de Inmaculada Pérez Martín (*Nueva Roma* 15). Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2002. LXXI, 386+229 S. m. 4 Facs. u. 4 Kt. ISBN 84-00-08014-9.

Genau 150 Jahre nach der *editio princeps* im Bonner Corpus (Bekker 1853) erscheint endlich eine kritische Neuausgabe dieses für die byzantinische Geschichte des 11. Jhs so wichtigen Werkes. Dabei wollen wir das Bedauern, daß es – ähnlich wie bei Psellos – nicht innerhalb des *CFHB* erschienen ist, zurückstellen, zumal da der andere Rahmen Übersetzung und Kommentar ermöglichte.

Nun aber gleich zum entscheidenden Punkt, der Textkonstitution. Die wesentlichen Fortschritte gegenüber Bekker bestehen im Folgenden: Beseitigung zahlreicher Lesefehler, für die Brunet de Presle verantwortlich war, durch die Neukollation der einzigen vollständigen Handschrift P (Coisl. gr. 136, s.XII), durch die erstmalige Verwendung des nicht minder wertvollen, allerdings nur 2/3 des Textes umfassenden cod. Escur. T.III.9 (= E, s.XI/XII) sowie durch die Bewahrung der offensichtlich originalen Orthographie des Autors (διαπαντός usw.). Freilich bleiben auch so noch manche textliche Unsicherheiten, die vor allem auf Fehler in der anzunehmenden gemeinsamen Vorlage der beiden Kodizes zurückzuführen sind. Dazu nun einige Bemerkungen, die durch ein paar sonstige Addenda und

Corrigenda vermehrt werden, z. T. auch im Zusammenhang mit dem LBG. Zitiert wird nach den neuen Seitenzahlen, nicht nach denen Bekkers (die Editorin bedient sich einer merkwürdigen Mischform in den beiden Apparaten: alte Seite + neue Zeile).

S.3,18 hat E ἐν ἡδύσμασι, P ἐνηδύσμασι; trotz des belegten ἐνηδύνω wird man jetzt das Kompositum ablehnen, zumal da Dukas (63,29 Grecu) mit ἐν ἡδύσμασι λόγων eine schöne Parallele bietet.– 8,2 app.: vgl. auch 51,11 app. (Τριάδιτζα neuer Name für Σαρδική).– 10,16 gewinnen wir durch die bessere Lesart von E das seltene Wort ὑπερπετάννυμι.– 15,6 sollte man Bekkers Korrektur von εὐεργετικώτατος (in beiden Hss.!) zu -κώτερος eher ablehnen. Superlativ statt Komparativ findet sich auch in *AnBoll* 101 (1983) 17 (αὐτοῦ ἑπτάκις λευκοτάτη) und 91 (1973) 264 (ἕτερα πολὺ πλεῖστα τούτων; bei dieser Komparativform ist an einen Kopistenfehler nicht zu denken).– 16,1 stellt εὐρόνωτος eine sicherlich nicht authentische, jedoch sprachgeschichtlich bemerkenswerte Variante dar (vgl. εὐρο- für εὐρυ- LBG und Kriaras).– 25,15 läßt sich die klassische Form πολλαπλασιάζω gegenüber der v.l. πολυπλ. durch die Parallele 203,24 bestätigen.– 46,22: entscheidet man sich hier für ἐξέλειξε (anstelle von überliefertem ἐξέληξε, das ja an sich nicht transitiv ist), wäre diese Korrektur auch für 211,27 (ἐξέληξαν) zu erwägen; zu ἐκλείχω vgl. jetzt das DGE.– 47,2 ein Fall unnötiger Korrektur: ὀψωνισμοῦ ist nicht zu ὀψωνιασμοῦ zu ändern, vgl. auch Io. Scyl. Cont. 125,17 v.l.– 82,15 und 83,22 ist Bekkers Korrektur des überlieferten κύκλοσε zu κυκλόσε abzulehnen; zu schreiben ist vielmehr κύκλωσε, vgl. LBG und TLG.

119,4 ist der Vorschlag von διακρίνοντες für διακριβοῦντες im Apparat völlig unbegründet.– 121,16 kann περιστοιχήσαντες bleiben, -χέω statt -χίζω ist häufig (außer LS, LSSup, L vgl v.a. TLG).– 149,27: ταξεῶται gehört in den Text, nicht ταξιῶται.– 164,26 ist die Korrektur von παραπτέροις zu περιπτέροις zu verwerfen; zu παράπτερον „Seitenflügel, Seitenschiff" vgl. einstweilen Tgl, Ducange 1270 und DeCer 553,15.19.– 196,14: Die Änderung von κινήματι zu συγκινήματι hätte durch Verweis auf 171,8 an Glaubwürdigkeit gewinnen können.

200,23 ἀξιεπαινότατον: Wieder die Aufnahme einer unnötigen Bekker'schen Korrektur, zur Form ἀξιεπαινετώτατον vgl. LS.– 294,3 möchte man das überlieferte ἐπικρατοῦν auf κατὰ τὸ beziehen, die Änderung zu ἐπικρατοῦντες erscheint fragwürdig.– 294,16 hätte man die Korrektur Bekkers ἀτρέστῳ (für ἀτρέπτῳ) durch die Parallelstellen 137,26 und 189,20 untermauern können.– Zu 221,15 ist in der spanischen Übersetzung der Absatz falsch angegeben.– 265 A.40: πασίρρωμος kommt nach Attaleiates (139B = 104,16) auch bei Io. Scyl. Cont. vor.– 269 A.27: auch hier wieder Zitat nach Bekker, nicht nach dieser Edition (135,12).

301 A.18: φισκοσυνήγορος auch bei Attaleiates 38,14.– 306 A.81: Zu φοῦνδαξ vgl. auch Caracausi.– 310 A.119: τρισαριστεύς ist bereits spätantik belegt (vgl. LS, TLG) und byzantinisch sehr häufig.– 314 A.157: lies n.93.– 316 A.168: vgl. ἐμπλοΐζω LBG.– 316 A.170: Χάνδαξ heißt im Arabischen „Wassergraben", vgl. ODB.– 343: LBG … „zur byzantinischen"; ODB „Dictionary"; Neuausgabe der Anna Komnene von Reinsch-Kambylis.– 347: „Honorias".

Der Index verborum ist sehr mangelhaft (man verwende daher am besten den, freilich nach der alten Ausgabe gearbeiteten, TLG); der – nach dem Vorbild des CFHB leider abgetrennte – Index rerum ist deutlich besser; die Teilung der Namen in Personen und Orte ist unüblich, man ergänze S.382 Τριάδιτζα (mit dieser Betonung) 51,11 app.

Fassen wir zusammen: Pérez Martín hat eine zuverlässige kritische, ausführlich kommentierte Edition geliefert. Echte Mängel betreffen hauptsächlich Äußerliches: unterschiedliche Seitenzählung (im kritischen Apparat und in den Anmerkungen nach Bekker, in den Indices „normal" nach den eigenen), Wortindex eher noch schlechter als der alte im Bonner Corpus.

Erich Trapp

Jeannine VEREECKEN – Lydie HADERMANN-MISGUICH, Les oracles de Léon le Sage illustrés par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute. Avec une contribution sur la reliure par Paul CULOT. Préfaces de Chryssa MALTEZOU et Edmond VOORDECKERS (*Ἑλληνολατινικὴ Ἀνατολή – Oriens Graecolatinus* 7). Venise, Institut Hellénique de Venise et Bibliothèque Vikelaia d'Hérakleion 2000. 352 S. m. 55 Taf., davon 31 in Farbe. 4. ISBN 960-7743-12-1.

W. G. BROKKAAR [et al.], The Oracles of the most Wise Emperor Leo and the Tale of the True Emperor (Amstelodamus graecus VI E 8). Text, translation and introduction. Amsterdam 2002. 122 S., zahlr. Taf. ISBN 90-9016178-3.

Für das gemeinsame Thema bietet sich eine gemeinsame Rezension an, wobei wir in beiden Fällen den Schwerpunkt auf die Erstellung des Textes und die philologische Interpretation legen wollen.

Das sehr ansprechend ausgestattete erste Werk beginnt mit einer Einleitung über „Prophéties et eschatologie à Byzance", wobei sowohl die historischen Quellen (bes. Niketas Choniates), als auch verwandte apokalyptische Schriften (Pseudo-Methodios, Andreas Salos u.a.) behandelt werden. Das nächste Kapitel betrifft die Überlieferung der – fälschlich Kaiser Leon VI. zugeschriebenen – Orakel. In der Regel 15 an der Zahl, sind sie bis auf die Nr. 9 und 10 in Zwölfsilblern abgefaßt, häufig auch von Illustrationen begleitet. Dabei sind unter den insgesamt 57 Handschriften – von denen keine vor dem 16. Jh. entstanden ist – zwei Überlieferungszweige zu unterscheiden: eine große Gruppe von Codices, denen das Bild und das Incipit des ersten Orakels fehlt, und eine zweite, kleine, aber mit erhaltenem Anfang und unterschiedlichen Erweiterungen. Ein Stemma auf Seite 53 gibt eine Ahnung von der Überlieferung vom Archetyp (11./12. Jh.?) bis zur Bearbeitung durch Francesco Barozzi (1537–1604), über dessen Lebenslauf dann das 3. Kapitel ausführlich informiert. Auf den Seiten 92–137 folgen dann die griechische Edition mit Übersetzung und Anmerkungen sowie die lateinische Übertragung des Barozzi und ein ausführlicher Kommentar.

Nun ein paar philologische Bemerkungen:

S.99 A.14: στοιχεῖον bedeutet hier sicher „Buchstabe" (so richtig im folgenden Werk S.69 „letter").– S.101 A.22: θηλύζωος steht bei Kriaras (volkssprachliches Orakel).– S.110 (9,9) lies ὑψίνουν.– S.112f. (10,9) muß es heißen βίον τὸν ἀγρότην „vie rustique" (vgl. S.182 und unten zum anderen Werk).– S.114 A.56: Zu dem sonst unbekannten βυθοστρόφος gibt es immerhin ein βυθοστροφία, vgl. Lampe.– S.161 A.20: παρεκβόλαιον bedeutet „Auszug" und findet sich im Thesaurus graecae linguae; das LBG wird mehr bieten. Sehr wichtig ist gleich in der folgenden Anmerkung 21 der Hinweis auf die Fehlerhaftigkeit der postumen Textedition von A. PERTUSI, Fine di Bisanzio, Rom 1988.– S.175 v.24: κόσμος heißt hier nur „monde".– S.194 (21 v.1): ἑπτάκρανος „siebenköpfig" ist in neuerer Zeit belegt: KUMANUDES, Συναγωγὴ νέων λέξεων, Athen 1900 (von der ὕδρα).

Für alle kunsthistorisch relevanten Teile des Buches (Kapitel 4 und 6 betreffen den kretischen Maler Georgios Klontzas, einen Zeitgenossen des Domenikos Theotokopulos, des späteren „El Greco"), auf die hier nicht eingegangen werden kann, zeichnet die Mitautorin Hadermann-Misguich verantwortlich. Nicht zu vergessen sind schließlich die ausführliche Bibliographie (mit ein paar geringfügigen Versehen), die Indizes sowie vor allem die hervorragenden Bildtafeln. Zu ergänzen ist in der Bibliographie die Beschreibung mehrerer Kodizes mit Orakeln aus dem Nachlaß von S. LAMPROS in *NE* 19 (1925) 97–138.

Mit besonderem Interesse erwartet man natürlich die auf S.51 in Aussicht gestellte kritische Edition nach allen 57 Handschriften.

Das zweite, bescheidenere Werk über die Orakel Leons fällt in philologischer Hinsicht hinter das erste zurück. Dies gilt allerdings nicht für die Einleitung, die vor allem eine wesentliche neue Interpretation bietet (zusammengefaßt auf S.43), daß nämlich die ersten 6 Orakel als ikonoklastischer Traktat in die Zeit Leons V. (813–820) zu setzen seien (glaubhaft gedeutete Anspielungen auf Eirene, Konstantin VI., Nikephoros I., Staurakios und Michael I.). Auch die sprachlichen Bemerkungen, Bildtafeln, Wortindex (einen solchen gibt es in der vorgenannten Ausgabe nicht) und Bibliographie sind gut.

Was jedoch die Edition mit englischer Übersetzung betrifft, so ist allenfalls letztere brauchbar. Sobald man jedoch den griechischen Text lesen möchte, wird die Sache ungenießbar. Nur eine zusätzliche Zusammenschau von kritischem Apparat (linke Seite) und Anmerkungen (rechte Seite) ergeben das, was dann als sinnvoll übersetzt wurde. Dabei ist der Korrekturvorschlag zu Orakel XII 2 (βίον τοῦ ἀγρότου statt überliefertem βίον τὸν ἀγρότην) verfehlt, die Junktur βίος ἀγρότης „ländliches Leben" findet sich bei Niketas Choniates S.452 sowie bei Schol. Ar. Nub. 43 (hier für ἄγροικος βίος), im übrigen findet sich ἀγρότης schon viel früher auch in adjektivischer Verwendung.

Zwar leidet die Ausgabe des zweiten Textes „Tale of the True Emperor" (S.90–101) unter denselben Mängeln, doch verfügen wir in diesem Fall (bei Vereecken gibt es ihn nicht) ansonsten über keine neue Edition. Deswegen sei auf ihn hier näher eingegangen:

91 A.20 ist der Alternativvorschlag τίτλωμα „a tattoo" statt τύλωμα „Verdickung, Knoten, Schwiele (am Fuß)" (die Hs. hat τήλομα) unnötig und verfehlt; das Wort findet sich offenbar nur bei Ducange in der Bedeutung von ἐπιγραφή („Titel, Überschrift", vgl. τιτλόω bei Eustathios).– Z.54 steht προκατάρξας, wofür S.93 A.15 nach der Parallele von Z.101 προφητάρξας (für einen im Prinzip hochsprachlichen Text problematische Kompositionsbildung) vorgeschlagen wird; was wäre mit προφητάναξ, auch wenn damit üblicherweise David gemeint ist?– Z.129 lesen wir μετὰ λαμπάδων καὶ βαΐων καὶ ὠφραδῶν „with torches and palm branches and songs of praise" (dazu Anm.12: "We were not able to interpret the word ὠφραδῶν"). Ich halte es aber so gut für sicher, daß wir ὀσφραδίων „mit Duftstoffen (oder: mit Blumensträußen)" zu lesen haben.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß mit beiden Arbeiten (mit der ersten mehr, mit der zweiten weniger) die mühsame, aber für die Rolle des Aberglaubens in Byzanz wichtige Forschung ein gutes Stück vorangekommen ist. Jetzt wäre es schön, wenn auch der Überlieferung der volkssprachlichen Orakel, denen ich mich ja vor nunmehr 40 Jahren gewidmet habe, neues Augenmerk geschenkt würde. Immerhin haben wir für diesen Bereich wenigstens eine Handschrift aus dem Jahre 1446 (Vind. Phil. gr. 241, vgl. Akrothinia, Wien 1964, S.85).

Erich Trapp

Georgij Avvakumov, Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche (*Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes* 47). Berlin, Akademie Verlag 2002. 433 S. ISBN 3-05-003715-6.

Die Arbeit von Avvakumov stellt den gelungenen Versuch dar, eine Besonderheit der westlich-lateinischen Kirche ideengeschichtlich zu untersuchen. Die Studie erforscht die Duldung bzw. Integrierung von grundsätzlich anderen Gottesdienstformen im Rahmen einer einheitlichen Kirche bzw. Kirchenorganisation in ihrer ideengeschichtlichen Entwick-

lung mit Schwerpunkt auf der Periode von 1054 bis zum Konzil von Lyon (1273). Trotz der wesentlichen Einschränkung auf liturgische Themen, der Ausschließung so wichtiger Punkte wie des Primates, sowie der allgemeinen Kirchenverfassung (mit den entsprechenden liturgischen Kommemorationen) und der Beschränkung auf drei wesentliche rituelle Verschiedenheiten (Azymenstreit, Wasserbeimischung zum eucharistischen Kelch und Taufformelstreit) handelt es sich um eine sehr lesenswerte Studie, die zu weiteren Forschungen Anlaß geben kann.

Der Verfasser behandelt zunächst die Entstehung der einzelnen Kontroversen und deren historische Entwicklung bis ins 13. Jh. (S. 29–217). Es folgt eine Übersicht über die historisch-politische Entwicklung der lateinisch-byzantinischen Beziehungen von 1053 bis zum Ende des 13. Jh. (S. 223–301). Im dritten Hauptteil behandelt A. die westliche theologische Reflexion, die zur prinzipiellen Anerkennung der Möglichkeit einer liturgischen Verschiedenheit durch lateinische Theologen führte, vor allem in der Frage der Beschaffenheit des eucharistischen Brotes (S. 303–371).

Insgesamt kann man dem Verfasser den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Studien dem Titel seines Werkes nicht gerecht werden. Die Studie beschäftigt sich nicht mit der Entstehung der modernen uniert-katholischen Kirchen als autonome Einheiten mit gänzlich eigenen gottesdienstlichen Traditionen, sondern mit der Entwicklung einer Toleranz gegenüber einzelnen starken rituellen Abweichungen. Eine Toleranz gegenüber rein rituellen Abweichungen war im Prinzip im Westen durch die verschiedenen Riten in einzelnen Diözesen (z.B. Mailand) und Orden (z.B. Zisterzienser, Dominikaner) im Hochmittelalter teilweise gegeben, ohne daß dies zu einer Entwicklung quasi-autonomer Gebilde führte, wie dies die byzantinischen Patriarchate nach dem Unionsdekret des Konzils von Ferrara-Florenz sein sollten. Ferner ist der Begriff „Ostkirche“, den A. für den Partner der lateinischen Kirche verwendet, fragwürdig. Zwar ist sich A. durchaus der Problematik dieser Bezeichnung bewußt (vgl. S. 13f.), allerdings erliegt er wieder der Versuchung vieler Forscher, die byzantinische Kirche konstantinopolitanischer Ausprägung und ihre Nachfolger als „die Ostkirche“ zu sehen. Dabei fallen nicht nur die altorientalischen Kirchen mit ihrer durchaus eigenen „Unionsgeschichte“ (vgl. hierzu S. 376f.), sondern auch die Auseinandersetzungen der byzantinischen mit ebendiesen altorientalischen Kirchen unter den Tisch; ebenso fehlen die anderen byzantinischen Patriarchate im Nahen Osten mit ihren eigenen historischen und liturgischen Entwicklungen – ein Mangel, der sicher nicht in der Intention des Autors liegt (vgl. z.B. S. 83–85). Eine Untersuchung der Debatten und der Polemik der Byzantiner mit den Altorientalen (meist den Armeniern) würde Verhaltens- und Denkstrukturen der Byzantiner weiter verdeutlichen. Die altorientalischen Kirchen waren der byzantinischen Kirche in vielen Bereichen machtpolitisch gleichgestellt oder unterlegen. Hier würden sich eventuell Unterschiede zum Verhältnis Byzantiner-Lateiner zeigen lassen.

Auch in der Berücksichtigung der Sekundärliteratur ist Kritik anzubringen. So fehlt z.B. das Werk von T. Kolbaba, The byzantine list. Errors of the Latins (2000); es wird noch in der vorläufigen Form der PhD Thesis (1992) verwendet. Auch die Untersuchung von R. Taft, Praecommunion rites (OCA 261) (2000) wird meist in der vorläufigen Publikation zur betreffenden Fragestellung (ders., Water into wine. The twice-mixed chalice in the byzantine eucharist. *Muséon* 100 [1987]) zitiert. Ferner beschränkt sich die historische Sekundärliteratur oft auf ältere Standardliteratur bzw. Lexikonartikel. Eine etwas breitere Literaturrecherche wäre für das Werk von Vorteil gewesen.

Doch genug der Kritik. Das vorliegende Werk von A. behandelt die Entwicklung der Kontroverse über drei wirkliche oder vermeintliche Unterschiede zwischen der byzan-

tinischen und der lateinischen Kirche und die Frage, wie es zur Duldung bzw. Anerkennung dieser Verschiedenheit im Unionsdekret „Laetentur coeli“ (1439) und in den folgenden Jahrhunderten kommen konnte. Die Kontroverse um die Beschaffenheit des eucharistischen Brotes (Azymenstreit) wird ausführlich untersucht und nachvollzogen (S. 29–157). Die Übersicht über die byzantinische und altslawische Kontroversliteratur in dieser Frage (S. 91–103) ist ein wichtiges Hilfsmittel für weitere Forschungen zu dieser Fragestellung. Die verschiedenen Denkstrukturen und historischen Voraussetzungen vor allem der byzantinischen Seite werden in diesem ersten Teil ausführlich und gut erläutert. Auch die beiden weniger wichtigen Kontroversen über die Taufformel und die Wasserbeimischung zum eucharistischen Kelch untersucht A. relativ breit (S. 161–197, 199–222). Hierbei handelt es sich um Kontroversen, die, anders als der Azymenstreit, relativ schnell „gelöst“ wurden bzw. auf Mißverständnissen beruhten. Aber auch in diesen Punkten stellt A. die Methoden, die historischen Bedingungen und den Verlauf der Kontroverse ausführlich dar und kann so die Verflechtung der theologischen Auseinandersetzung mit der kirchlichen Realpolitik, wie auch den Denkhorizont der Zeit verdeutlichen. Die politische Dimension der Kontroversen, die A. ausführlich erläutert (S. 223–301), wäre wohl besser um eine Darstellung der erweiterten Vorgeschichte des Schismas von 1054 ergänzt worden und insgesamt knapper gehalten. Dies gilt umso mehr, als diese Übersicht keine neuen Forschungen enthält und im Wesentlichen nur den allgemeinen Wissensstand wiedergibt.

Das letzte Kapitel über die theologische Reflexion der lateinischen Theologie zur rituellen Verschiedenheit, die zur Duldung bzw. Anerkennung der byzantinischen Besonderheiten führte (S. 303–371), ist der wichtigste Teil der Studie. Der historisch orientierte Byzantinist hätte sich allerdings eine etwas breitere Darstellung der scholastischen Methodik, die zu den von A. herausgearbeiteten Ergebnissen geführt hat, gewünscht. Auch die Untersuchung, ob die Auffächerung des Ordenslebens im 12. und 13. Jh. ein Modell für die Anerkennung ritueller Besonderheiten war (S. 360–368), ist eine der positiven Seiten der Studie. Auch hier hätte man sich eine breitere Darstellung gewünscht. Es ist sicher kein Zufall, daß die „Union von Lyon“ auf derselben Kirchenversammlung geschlossen wurde, die auch nach heftigen Kontroversen die neue Lebensform der Mendikanten (Bettelorden) grundsätzlich bestätigte. Einheit und Verschiedenheit waren wohl im 13. Jh. allgemein diskutierte Themen in der westlichen Kirche.

Ein weiterer positiver Punkt der Studie von A. ist ihre Verwurzelung in den Quellen. Auf fast jeder Seite werden Quellen im Haupttext in Übersetzung zitiert und in der Originalsprache in der Fußnote wiedergegeben. Für die Leser, die des byzantinischen Theologengriechisch oder des mittelalterlichen Latein weniger mächtig sind, eine große Erleichterung. Ein Index der zitierten Stellen wie auch ein Autorenindex der modernen Sekundärliteratur wären aber für den Benutzer des Buches von Nutzen gewesen.

Insgesamt ist die Studie ein positives Beispiel, wie man die Geschichte der Kontroverstheologie in einzelnen Streitpunkten darstellen kann. Eine Erweiterung der Untersuchung auf andere Zeiten und andere Fragestellungen (z.B. filioque, Primat-Patriarchen) und eine Versetzung in andere Bereiche (z.B. armenisch-byzantinische Beziehungen) wäre zu wünschen. Ein großer Vorteil dieser Untersuchung ist, daß ein Theologe, der in beiden Traditionen breite Kenntnisse besitzt, die westliche Sicht der Dinge positiv beleuchtet. Dass mit derartigen Studien die Reserven gegen die modernen katholisch-unierten Kirchen oder den „anderen“ beseitigt oder verkleinert werden können (S. 380f.), ist allerdings leider zu bezweifeln.

Christof Kraus

Hans Eideneier – Ulrich Moennig – Notis Toufexìs (a cura di), Θεωρία και πράξη των εκδόσεων της υστεροβυζαντινής, αναγεννησιακής και μεταβυζαντινής δημώδους γραμματείας, Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου [*Συμποσιόπουλον Neograeca Medii Aevi* IVa], Hamburg 28–31. I. 1999. Iraklio, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 2001. 304 p.

Nel volume sono raccolti dodici contributi, frutto di un incontro fra specialisti tenutosi ad Amburgo nel 1999, in vista del successivo Congresso "Neograeca Medii Aevi" di Oxford (15–17. IX. 2000). Lo scopo era quello di continuare un dibattito iniziato nel lontano 1986 a Colonia[1], e proseguito poi a Venezia, 1991[2], Vitoria (Paesi Baschi), 1994[3], Nicosia (Cipro), 1997[4]. La raccolta di studi si presenta divisa in due parti. Nella prima, *Θεωρία των εκδόσεων*, trovano posto sette comunicazioni che affrontano problematiche connesse alla restituzione ed edizione dei testi greci in volgare della letteratura tardo-bizantina, rinascimentale e post-bizantina; la seconda, *Πράξη των εκδόσεων*, ne contiene cinque, tutte tese a proporre soluzioni in questo difficile campo.

Θεωρία και πράξη των εκδόσεων …: la provocazione del tema apriva ai partecipanti un largo spettro di revisione e di valutazione teorica e metodologica, con l'intento di offrire una vasta panoramica delle molteplici questioni, di sollecitare domande e di cercar di dare soddisfacenti risposte. Hans Eideneier, nei *Prolegomena*, confessa che l'augurio espresso nel precedente Congresso di Nicosia di giungere a «κάποιες γενικά αποδεκτές αρχές για την εκδοτική πρακτική» (9) è difficilmente realizzabile, poiché «τα εκδοτικά προβλήματα» che i nostri testi pongono sono "ενδοκειμενικά" e vanno quindi valutati di volta in volta; nella sua comunicazione, nondimeno, a un certo punto, mostrandosi meno pessimista, lo studioso ammette: «Παρ' όλα αυτά μπορούμε, ίσως, να επισημάνουμε μερικά κοινά στοιχεία που θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε κοινά συμπεράσματα και σε τυχόν προτάσεις για τις σχετικά ενιαίες επιστημονικές εκδόσεις» (49). E invero, se si è ormai riconosciuto che criteri (siano essi linguistici, metrici etc.) non possono esser dati in partenza, ma sono immanenti ai testi e devono essere individuati nell'atto interpretativo, negli ultimi anni, però, vari contributi in questo campo sono stati vòlti a risolvere aporie editoriali comuni. Sono stati così raggiunti alcuni punti fermi condivisi dalla maggioranza degli studiosi, per es. l'abbandono della nozione di archetipo (difficilmente definibile per i nostri testi, in continuo movimento), o anche la semplificazione dell'apparato critico. Per altri quesiti, come impostare, per es., la stesura della introduzione, oppure quale lingua adoperare nell'apparato, il dibattito è ancora aperto. Una cosa, comunque sia, è certa: l'operazione filologica, soprattutto per una tradizione manoscritta così fluida, come è quella medievale, rimane un atto straordinariamente complesso.

La comunicazione iniziale di Arnold van Gemert, Σκοπός, δυνατότητες και όρια της κριτικής αποκατάστασης των κειμένων (17–35), notevole per il rigore filologico e la chiarezza

---

[1] H. Eideneier (a cura di), Neograeca Medii Aevi. Text und Ausgabe. Akten zum Symposion Köln 1986, Köln 1987.

[2] Πρακτικὰ τοῦ δεύτερου διεθνοῦς Συνεδρίου "Neograeca Medii Aevi", a cura di N. M. Panayotakis, (Venezia, 7–10 novembre 1991), I-II, Venezia 1993.

[3] J. M. Egea – J. Alonso (a cura di), Prosa y verso en griego medieval. *Rapports of the International Congress* "Neograeca Medii Aevi III" (Vitoria 1994), Amsterdam 1996.

[4] P. A. Agapitos, Neograeca Medii Aevi. IV, Cipro 1997. Στρογγυλό τραπέζι: *Η εκδοτική μέθοδος*: *προβλήματα και λύσεις* (21 nov. 1997, Nicosia), Iraklio 2000.

espositiva, offre un quadro molto vasto e a un tempo sintetico del tema trattato, proponendo un' utile classificazione dei vari criteri adottati nell'editare i nostri testi. Essa si presenta divisa in paragrafi: Ιστορικό, Προοίμιο, Σκοπός της κριτικής αποκατάστασης, Δυνατότητες, Αδυναμίες, Όρια. All'interno di tali capitoli, via via, v. G. distingue tre tipi di edizioni: a) quella divulgativa o di uso pratico (χρηστική ή εκλαϊκευτική έκδοση), senza apparato critico, con ortografia moderna, forse anche con traduzione, senza note critiche filologiche e con un glossario semplice (es. la Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη di Ερμής); b) quella filologica (φιλολογική έκδοση), indirizzata all'insegnamento di alto livello, con una introduzione più ampia, un apparato critico ridotto, ortografia medievale, note filologiche e storiche, e un glossario (es. Chortatsis nelle edizioni Στιγμή); c) quella scientifica (επιστημονική έκδοση), rivolta agli specialisti, corredata da una introduzione la più completa possibile, almeno riguardo alla tradizione del testo e alle metodologie di edizione, una presentazione sinottica, se vi sono più redazioni, apparato critico completo, ortografia medievale, note filologiche critiche storiche, e un glossario. v. G. si sofferma solo sul terzo tipo e distingue tre categorie di testi: eponimi, anonimi e testi che lo stesso autore ha successivamente rielaborato, creando delle varianti diverse (γραφές), mentre, quanto all'edizione, lo studioso la suddivide in mono-testuale (μονοκειμενική) e pluri-testuale (πολυκειμενική) tipo, quest'ultimo, detto generalmente γενετική έκδοση. A loro volta queste due categorie sono suddivise in altre tre sottocategorie, di ciascuna delle quali v. G. mette in evidenza pregi e difetti : a) "κριτική έκδοση", cioè l'edizione critica con la quale l'editore cerca di ricostruire «το αυτόγραφο του συγγραφέα […] ή το αρχέτυπο μιας ορισμένης παραλλαγής», b) "best-text", cioè l'edizione di un solo testo considerato il migliore e c) "copy-text", cioè scelta del ms. o della stampa migliore, i più vicini al testo definitivo dello scrittore. Infine, v. G., mentre raccomanda di correggere il testo solo nei casi di effettiva necessità (se esso è corrotto a causa di errori puramente tipografici, e di ortografia, se non dà senso, se presenta anomalie nel metro e nella rima, in un contesto per altro corretto, etc.), assennatamente afferma, in conclusione, che presupposto basilare è che l'editore «να δουλεύει με υπέρτατη ακρίβεια και συνέπεια», anche in stretta collaborazione con altri specialisti del settore.

Intorno al problema della πολυμορφία si sviluppa l'intervento di Michael Jeffreys, Πολυμορφία. Προτάσεις για μια ανανέωση της εκδοτικής πράξης (37–44), il quale rileva, per i nostri testi, la difficoltà editoriale, e la inadeguatezza dei metodi tradizionali nel presentare al lettore di oggi la fluidità e la polimorfia delle opere letterarie tramandate da diverse redazioni: fluidità e polimorfia che nessuna edizione unica può affatto rappresentare. L'editore moderno deve quindi farsi carico del problema e prendere posizione «θεωρητικά στην εισαγωγή της έκδοσης και πρακτικά στο κείμενο και στο κριτικό υπόμνημα». Dopo essersi soffermato sulle edizioni tradizionali dei testi classici, J. asserisce che il fattore economico e la logica comune escludono a prima vista ogni sforzo di superare le edizioni critiche singole, soprattutto per testi di lunga estensione o dalla tradizione manoscritta multipla, e giunge alla conclusione che l'edizione critica sembra essere se non la sola pratica soddisfacente, almeno la soluzione migliore (o soluzione di necessità) di cui disponiamo. Epperò gli editori di testi medievali si trovano spesso di fronte a situazioni che impongono una «εκδοτική πληθυντικότητα». Le soluzioni proposte per i problemi riguardanti la metodologia delle edizioni nelle lingue dell'Europa moderna vengono riassunte da J. nell'ultima parte del suo intervento (stampare più di un testo, laddove ciò sia necessario, riconoscere il ruolo delle tecniche ausiliarie, fermarsi sui testi disponibili che ci sono pervenuti e non andare alla ricerca di un testo ideale, considerare le edizioni come stadi di un processo in evoluzione, servirsi di mezzi tecnici, come le cosiddette edizioni elettroniche). A ogni modo, J. manifesta il suo scetticismo sulle soluzioni a livello ecdotico della polimorfia, e propende per l'edizione

informatica anche se, afferma in conclusione, «δεν αποκλείεται να διαλέξουν μερικοί, δικαιολογημένα, μια παραδοσιακή μέθοδο».

Hans Eideneier, nel suo puntuale ed esaustivo contributo, Τι σημαίνει προφορική παράδοση στα κείμενα της δημώδους γραμματείας; (47–57), si sofferma su quei testi della letteratura volgare composti nello stile più basso della γραπτή κοινή bizantina e postbizantina, e al cui gruppo vanno aggiunte anche poesie e prose espresse solo oralmente. Questa oralità scritta programmata (lo studioso la chiama «konzeptionelle Mündlichkeit») comprende, oltre alla sua *performance* orale tenuta, usualmente, da 'poeti' o 'narratori' di professione, anche la successiva – e parallela con la scritta – tradizione orale. Dopo aver chiarito che significa 'tradizione orale' per i testi in greco volgare, e cioè: 1) tradizione orale non significa composizione orale, 2) i testi che ci sono pervenuti sono testi-composizioni di ben precisi poeti o scrittori ('fixed texts') che a un certo momento entrarono nella tradizione orale, 3) tali testi sono testi 'in movimento', a causa della loro rappresentazione davanti a un pubblico di uditori, 4) essi sono scritti nella κοινή των ποιητών/αφηγητών, uno stile cioè usato di regola per le composizioni orali, 5) tale stile è il noto «μικτό ύφος (Mischstil)» dei sec. XII–XIV, E. passa a ribadire quelle che ormai sono le convinzioni degli studiosi di tutta Europa a proposito della tradizione di testi medievali: a. Non si cerca più un archetipo, ma constatiamo la validità delle versioni in cui un'opera ci è tramandata. b. Si è molto prudenti ormai nel catalogare come errori le varianti ricorrenti nelle diverse redazioni, soprattutto se esse hanno senso («sinnvolle Varianten») e non rientrano quindi fra gli errori meccanici. c. Questa κοινή scritta in lingua demotica è «διατοπική, διακοινοτική και υπερδιαλεκτική». Elencati quindi i criteri secondo i quali si distinguono le diverse versioni di un testo (στην λέξη προς λέξη αντιγραφή, αντιγραφή/διασκευή) E. conclude che di regola non ha senso ricostruire un ipotetico archetipo con l'aiuto dei manoscritti di cui disponiamo. Bisogna invece individuare quale dei manoscritti pervenutici conserva il testo 'migliore': si stabilisce così un *Leithandschrift* e si riportano in apparato tutte le varianti che dànno senso. Tale testo sarà la naturale combinazione del 'best text' e del 'copy text'. Mi trovo sostanzialmente d'accordo con il punto di vista di E.: le procedure e le tecniche dello stile orale, come la ripetitività, l'alternanza delle varianti, la dilatazione del testo per l'aggiunta estemporanea di emistichi o gruppi di emistichi, la cristallizzazione di alcune formule, non sono esclusive della poesia orale e/o trasmessa oralmente, bensì di tutta la poesia medievale, anche e specialmente scritta, come ha ribadito anni fa Delbouille[5], e i frequenti accenni all'oralità (li ritroviamo perfino nell'*Orlando Furioso*) sono solo indizio della oralità dell'esecuzione. Inoltre i rifacimenti, in genere, non mostrano un carattere d'improvvisazione e rientrano piuttosto in una precisa attività di aggiornamento e adeguamento dei testi al gusto dei destinatari. Più che alla formula 'giullare innovatore > copista registratore' si dovrebbe pensare a quella: 'copista rielaboratore > giullare spacciatore'[6].

Partendo dalla considerazione che molti testi non dotti, redatti a Cipro, Rodi, Creta, Chio, nelle isole Ionie e nelle Cicladi, ma anche in Epiro, in Macedonia e nel Ponto, contengono una dose più o meno notevole di elementi idiomatici/dialettali, Günter-Steffen Hen-

[5] M. Delbouille, La chanson de geste et le livre, in: La technique littéraire des chansons de geste. *Colloque International* tenu à l'Université de Liège du 4 au 6 septembre 1957, Paris 1959.

[6] C. Segre, La tradizione della "Chanson de Roland", Milano-Napoli 1974, 87.

rich, Κοινή και διάλεκτος. Πιθανές αμοιβαίες επιδράσεις και οι επιπτώσεις τους στην έκδοση των κειμένων (59–71), si propone di individuare le «αμοιβαίες επιδράσεις» della κοινή e dei dialetti, intendendo con tale espressione le relazioni e le analogie «των ιδιωματικών και κοινών στοιχείων». Va detto, sottolinea H., che non si tratta di testi puramente dialettali, bisogna evitare perciò sia di 'normalizzarli', sminuendone la coloritura idiomatica, sia di accentuarne i vari cromatismi procedendo a una errata «αποκατάσταση 'καθαρότερα διαλεκτικών έργων'», anche perché «δεν μπορούμε να ξέρουμε πόση ακριβώς ιδιωματική χροιά ήθελε να δώσει ο συγγραφέας στο έργο του». H., quindi, fornisce un elenco di 12 fenomeni idiomatici/dialettali con lo scopo di indicare soluzioni editoriali. Fra gli altri viene esaminato (punto 3) il problema del -ν finale nella grafia cretese («τω φραγκώ_, των αλλωνώ_ φραζώ_, τω σκυλώ_ etc.») e, al punto 7, si discute se mantenere o no il -ς finale davanti all'enclitico μας. Nel caso di rima H. propende per rispettare la forma idiomatica, quando essa è in accordo con una rima perfetta, e porta un esempio palmare tratto dal *Φορτουνάτος*, Interm. A 84 e Interm. B 43. Traendo infine una conclusione di carattere generale, H. sostiene che gli elementi dialettali (idiomatici) vanno rispettati nelle edizioni se li ritroviamo nei mss e/o in antiche stampe. Questi elementi aggiungono «μια διάσταση στην τόσο χαρακτηριστική για τις περιόδους από τον 12ο έως τον 18ο αι. πολυτυπία των δημωδών κειμένων».

L'uso del modello per la ricostituzione testuale dei romanzi bizantini in demotico del sec. XIV è il tema dell'intervento di Elizabeth Jeffreys, Η συμβολή των πηγών ενός κειμένου στην εκδοτική του αποκατάσταση (75–89). Le relazioni fra i romanzi volgari bizantini e le loro fonti, scrive J., possono essere molto deboli (*Ιμπέριος*), abbastanza strette (*Φλόριος*), molto strette (*Πόλεμος*). J. approfondisce la terza categoria, prendendo a esempio la recente edizione del *Πόλεμος της Τρωάδος* a cura di M. Papathomòpoulos – E. Jeffreys e, ammettendo l'impossibilità di utilizzare l'apparato dell'edizione del *Roman de Troie* di Benoît de Sainte-Maure[7] per individuare il manoscritto di cui si servì il traduttore, riconosce che i rapporti del modello francese con l'edizione greca permangono sempre problematici. Due le conclusioni per J.: «1. Η γαλλική παραλλαγή βρισκόταν στο κείμενο που χρησιμοποιούσε ο έλληνας μεταφραστής, 2. Ο σχετικός κλάδος της ελληνικής παράδοσης διασώζει την αρχική γραφή της μετάφρασης». Ribadendo di essersi mossa con grande precauzione (in appendice vengono allegati cinque παραρτήματα esplicativi del lavoro attuato), J. sostiene che la recente edizione del testo greco «εξέτασε πολύ προσεχτικά το γαλλικό του πρότυπο, και πολλές φορές δικαιολόγησε με αυτή τη χρήση την επιλογή των γραφών από τα ελληνικά χειρόγραφα και την υιοθέτηση διορθώσεων στην έκδοση». Vorrei però osservare, a questo proposito, che la concezione statica del testo critico è stata ormai superata per il nostro tipo di componimenti, e se ci si muove con estrema prudenza nel considerare ogni singola lezione, evitando di emendare termini e nessi lessicali che successivi studi linguistici e metrici potrebbero dimostrare autentici, si riconosce anche che dal punto di vista storico-filologico interessa più la verità dei singoli codici che la realtà sfuggente di un 'originale' ricostruito. Certo, nel caso del *Πόλεμος της Τρωάδος*, (ma anche degli altri romanzi di cui possediamo la fonte), la presenza del modello può essere senz'altro molto utile, per la ragione che ci offre la possibilità di vedere come ha lavorato il diaskevasta (o i diaskevasti) del testo greco, cioè fino a che punto ha inteso mantenersi fedele al romanzo francese, e di quanto spesso si sia invece voluto discostare. Regola costante resta quella di non toccare il testo del manoscritto che si

[7] L'edizione è a cura di L. Constans, Paris (*Société d'Anciens Textes Français*, voll. I–VI) 1904–1912.

stampa se non in caso di effettiva necessità: il diaskevasta medievale, si sa, è spinto a rielaborare, ora più ora meno, il suo modello, una volta che «λείπει ο σεβασμός στο παραδομένο κείμενο· απουσιάζει το copyright»[8]. Porto qui un esempio indicativo, fra i tanti notati da Giuseppe Spadaro[9], tratto proprio dalla recente edizione di Papathomòpoulos-Jeffreys, nel quale gli editori, in base al modello, correggono – ma la correzione non appare necessaria – la lezione tràdita da tutti i manoscritti[10]:

> ἐγὼ μετὰ τὴν τέχνην μου τὴν τόσην ὁποὺ ἠξεύρω,
> οὐκ ἔνι πρᾶγμα τίποτεη τόσα βαρύ, σκληρῶδες
> σ᾽ ὅλαν τὸν κόσμον ἅπαντα, ἐγὼ νὰ μὴν τὸ ποίσω (393–395)
> ----------------
> 393 τέχνην corr. nigromance F 1419: τόλμην (τόλμη V) BEVX

La correzione τέχνην posta in atto dagli editori al posto di τόλμην, si basa sul *nigromance* del modello, ma, si potrebbe obiettare, il rielaboratore può aver sostituito di proposito il termine francese, dal momento che τόλμην non è una variante priva di senso: *io, con la grande audacia che so di possedere, non v'è cosa in tutto il mondo, così difficile e ardua, che non sia in grado di fare*[11].

Se ne deduce che regola primaria di ogni editore è rispettare la volontà dello scriba-diaskevasta di adattare il testo che sta copiando a determinate esigenze, o preferenze, sue proprie o del *milieu* culturale cui appartiene. Ciò non significa voler sminuire l'importanza dell'originale, ma attribuire alle rielaborazioni il valore – che meritano – di testi da studiare per se stessi.

Il breve ma denso contributo di Panaghiotis Agapitos, Έκδοση και ερμηνεία των κειμένων. Σκέψεις για τη δυναμική διαπλοκή των μεθόδων (93–98), di taglio squisitamente narratologico, si articola in sei punti: 1. Προϊόν του λόγου και φορέας. Ogni prodotto del λόγος [= testo] si trasmette attraverso un φορέας: essi si definiscono a vicenda. Questo assunto vale per ogni epoca, per ogni testo, per ogni testimone. 2. Κείμενο και μάρτυρας. Due possono essere i casi:

---

[8] Prendo in prestito l'espressione da G. Danezis, Παράλληλη ή συνθετική έκδοση; in *«Τ' ἀδόνιν κεῖνον ποὺ γλυκὰ θλιβᾶται»*. Atti del IV Congresso Internazionale "Neograeca Medii aevi" (nov. 1997, Nicosia), Iraklio 2002, 250.

[9] Rimando ad alcune recenti note di critica testuale che lo studioso italiano ha dedicato all'argomento: G. Spadaro, Graeca Mediaevalia XVII. Sulla costituzione critica del Πόλεμος τῆς Τρωάδος, in *Studi sull'Oriente Cristiano*, Roma 2002, 121–128. Id., Su alcune precisazioni di critica testuale, in *Ἐνθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη*, Iraklio 2000, 653–655.

[10] Invero, «l'edizione ha finalità multiple, l'ultima delle quali è quella di dimostrare che sappiamo ricostruire gli archetipi», mentre «uno dei fini dell'edizione è di fornire affidabile documentazione linguistica, che non è mai fornita dal testo che abbiamo ricostruito noi, ma è fornita soltanto dagli originali», cfr. A. Varvaro, Tavola rotonda: Problemi di ecdotica di testi medievali, in *Oralità, scrittura, modelli narrativi*. Atti del II Colloquio Internazionale sul tema: "Medioevo romanzo e orientale" (Napoli, 17–19 febbraio 1994), Soveria Mannelli 1995, 114.

[11] Si veda G. Spadaro, Graeca Mediaevalia XIII. Appunti sulla costituzione critica del testo del *Πόλεμος τῆς* Τρωάδος. *SicGymn* 1–2, 1997 (Studi in onore di Salvatore Leone), 811–812.

a) un testo è conservato da un solo testimone e in questo caso essi si identificano del tutto, perché entrambi – κείμενο e μάρτυρας – sono unici. b) un testo è conservato da più testimoni e in questo caso essi non si identificano affatto, perché il primo non è unico, mentre il secondo lo è. 3. Συγκεκριμένα και αφηρημένα επίπεδα του κειμένου. In primo luogo, il rapporto testo-testimone, indipendentemente dall'unicità del primo, si inserisce principalmente in un àmbito storico, il quale determina un insieme di piani che possiamo chiamare 'livelli testuali concreti'. In secondo luogo, il rapporto testo-testimone si inserisce principalmente in un àmbito estetico, giacché devono essere oggetto di analisi i dati testuali di composizione del testo e di/dei testimoni. L'àmbito storico determina un insieme di piani che possiamo chiamare 'livelli testuali astratti'. I 'livelli testuali concreti' e i 'livelli testuali astratti' coesistono nel testo in una mutua dipendenza dinamica. 4. Το φαινομενολογικό πλέγμα. L'àmbito storico ed estetico costituiscono la manifestazione δισυπόστατη di un sistema entro cui il testo esiste. Questo sistema è detto da A. «φαινομενολογικό πλέγμα»: esso concerne il cronotopo della produzione e della ricezione del testo. 5. Έκδοση και ερμηνεία του κειμένου. L'edizione è la rielaborazione attuata dal/dai testimoni di un testo, cosicché il materiale testuale si trasmette da una forma della tradizione a un'altra. Ciò vuol dire che la fluidità medievale dei testi si trasforma nella odierna staticità (tipografica). Ma vuol dire anche che la staticità medievale di un manoscritto si trasforma nella odierna fluidità (elettronica). 6. Δυναμική διαπλοκή των μεθόδων. L'intreccio dinamico dei metodi – il metodo relativo all'edizione e quello relativo all'intepretazione – impone la natura del testo e del/dei testimoni. Funzione basilare di ogni metodo – ognuno dalla propria angolazione – è quella di analizzare i livelli astratti e concreti del testo. E poiché l'interpretazione testuale dipende ovviamente dal giudizio 'arbitrario' di chi interpreta quel determinato testo, compito principale dei due approcci metodologici è quello di controllare tale 'arbitrarietà', e contemporaneamente di correggersi a vicenda, per evitare l'accettazione di stereotipi scientifici, culturali e ideologici. Qui A. porta opportunamente a esempio l'approccio editoriale dei filologi del XIX sec., viziato proprio da stereotipi che hanno avuto come esito la distorsione/deformazione storica ed estetica dei testi[12].

Stefanos Kaklamanis, Από το χειρόγραφο στο έντυπο: το παιχνίδι των γραφών (101–173+ 11 tavole), nel suo esteso e approfondito lavoro, corredato da numerosi esempi, illustra le problematiche relative ai mutamenti che un'opera subisce – quanto al modo e alla forma in cui viene trasmessa – nella sua trasposizione dal manoscritto alla stampa, mutamenti che variano in rapporto all'epoca e alle particolari preferenze dei lettori. In particolare, afferma K., grande interesse suscita l'operazione di sistematica levigatura e adattamento stilistico al neogreco cui sono sottoposti, in questo passaggio, i testi volgari o dialettali, e lo studioso sottolinea l'urgenza che tale attività vada descritta minuziosamente, se si vogliono conoscere le coordinate di ogni periodo studiato. L'analisi di K. si sviluppa quindi in cinque punti: 1. Χειρόγραφα και έντυπα (qui egli apporta quali esempi caratteristici la *Θησηίδα*, l'*Ερωφίλη*, l'*Απόκοπος*). 2. Έντυπα (il capitolo è articolato in: Η πρώτη έκδοση e η εργασία του επιμελητή). 3. Ανατύπωση (vengono esaminati la *Ριμάδα di Alessandro il Macedone*, il *Πένθος θανάτου*, la *Παλαιά τε και Νέα Διαθήκη*, i *Λόγοι διδακτικοί του πατρός προς τον υιόν* di Markos Defanaras, l'*Ερωφίλη*. 4. Χειρόγραφα από έντυπα (K., se pone l'accento sul concetto di testo definitivo che si impone gradualmente con la diffusione del libro a stampa, influenzando anche i copisti «οι οποίοι, προεξαγγελτικά τουλάχιστον, επιδιώκουν να μένουν κοντά στο κείμενο που αντιγράφουν, σε αντίθεση με τους γραφείς του 14ου και 15ου

[12] P. A. Agapitos, Byzantine Literature and Greek Philologists in the Nineteenth Century. *Classica et Mediaevalia* 43, (1991) 231–260.

αιώνα», osserva però che la stessa cosa non avviene quando si copiano testi letterari inediti «όπου οι γραφείς εξακολουθούν να μην αισθάνονται τον εαυτό τους δεσμευμένο απέναντι στο κείμενο που αντέγραφαν». È il caso dell'anonimo copista eptanisio del ms. dell'*Erotòkritos* (British Library, cod. Harley n. 5644, del 1710) che interviene in modo metodico sul testo per togliere gli elementi cretesi fortemente idiomatici e per semplificare la sintassi e la versificazione. 5. Σύγχρονη εκδοτική πρακτική (in quest'ultimo capitolo K. si sofferma sui problemi editoriali che presentano i testi tramandati in manoscritti e in stampe). Dopo aver ribadito che resta valido, in linea generale, il criterio secondo cui l'*editio princeps* esclude tutte le successive ristampe dell'opera, K. suggerisce quale deve essere il compito dell'editore di oggi: «να μελετήσει διεξοδικά και να ανασυνθέσει την τυπογραφική ιστορία του λογοτεχνικού έργου συγκρίνοντας προσεκτικά τον μεγαλύτερο αριθμό αντιτύπων κάθε έκδοσης». La conclusione è che, una volta accertata la validità dell'*editio princeps*, l'editore è chiamato a pubblicare il testo della prima edizione dell'opera «από το/τα αντίτυπο/α ('testo base') που συγκροτούν το ιδεατό αντίτυπο», correggendo naturalmente gli evidenti errori tipografici, e le varie imperfezioni fonologiche, fonetiche, metriche che la sua fonte a stampa presenta.

Ulrich Moennig, Από το χειρόγραφο στο εκδιδόμενο κείμενο. Βήματα, προβλήματα, παγίδες (189–211), prende l'avvio dal noto studio di Manolis Chatzighiakoumìs[13], vera e propria pietra miliare per le edizioni dei testi greci medievali in demotico, e tenta di rispondere all' interrogativo: come restituire un manoscritto in un'edizione e, soprattutto «τι σημαίνει ο απόλυτος σεβασμός ενός κειμένου όπως χειρογράφως παραδίδεται»? Quindi elenca un decalogo relativo alle fasi dell'edizione di un'opera. Esso va dallo studio del codice alla sua trascrizione critica (κριτική μεταγραφή) – i risultati della quale troveranno posto nell'introduzione – alla rielaborazione critica (κριτική επεξεργασία), che verrà allogata nell'apparato. E se per quest'ultima M. rimanda ai lavori di altri studiosi presenti nel volume, sulla prima si sofferma analiticamente, in ispecie su: il problema della numerazione dei versi, il livellamento di aplografie/dittografie non sillabiche, la resa di determinati grafemi consonantici, l'unificazione di parole che nel manoscritto si trovano divise in due o più e, viceversa, la separazione di due parole che nel codice sono scritte unite. Sono assolutamente d'accordo sulla regola di rispettare la grafia del codice e l'*usus scribendi*, e porto a tal proposito due esempi, tratti ancora una volta dall'edizione del *Πόλεμος*:

Ὅλα ἦσαν καταξάμιτα, χρυσίον ἐρραντισμένα 237

χρυσίον ἐρραντισμένα Pap.: χρυσιονεραντισμένα V χρυσιορεραντισμένα X χρυσιοεραντισμένα E

Non credo ci sia motivo di separare la parola composta, come fa l'editore, una volta che essa è riportata unita da tutti i manoscritti; inoltre, parole composte sono ricorrenti nello stesso romanzo (χιλιομυριοεπαινῶ 339, μυριοχαριτωμένη 400, μυριοκαταφιλεῖ 323) e composti con χρυσιο- si incontrano in *Φλόριος* 1667 (ed. Hesseling): χρυσιοστόλιστος[14].

---

[13] M. Chatzighiakoumis, Τὰ μεσαιωνικὰ δημώδη κείμενα. Συμβολὴ στὴ μελέτη καὶ στὴν ἔκδοσή τους, Atene1977.

[14] Gli esempi sono innumerevoli, penso soltanto alle parole composte che ricorrono in *Φλόριος*, per es. in L 86^{r}: δενδροηλιόμορφην, μαυροπλουμιστομάταν, νεραντζοερωτοάκουστον, ροϊδοκοκκινοχείλαν, συντυχογλυκόλαλον, ἐρωτοεπαινεμένην, etc.

Allo stesso modo non mi sembra necessario unire due termini che nei manoscritti sono divisi (portano entrambi l'accento):

φιλεῖ, περιλαμβάνει την, χιλιοκαταφιλεῖ την 323

χίλια (γλυκέα V) καταφιλεῖ BVX

Quanto all'altro costante dilemma cui accenna M., e cioè se rispettare il testo a livello di grafemi o di precisione fonetica – per il quale, conclude M. non possono essere proposte «*κανονιστικές* λύσεις» – credo bisogna, in ogni caso, adattarsi all'idea che ci troviamo di fronte da un lato a una ortografia tradizionale usata dal diaskevasta e dall'altro a una realtà orale che si evolve più velocemente, come bene ha sostenuto J. Aldama nel suo intervento a Vitoria[15].

Scopo di Martin Hinterberger, Το φαινόμενο της πολυτυπίας σε δημώδη κείμενα (215–243), è dimostrare che «η πολυτυπία καθ' εαυτήν σε έμμετρα δημώδη κείμενα δεν αποτελεί στοιχείο μιας τεχνητής γλώσσας, αλλά προϋπάρχει και στον απλό γραπτό (και προφορικό) λόγο της εποχής». Lo studioso si sofferma sul tipo più frequente, cioè l'alternanza nella 3a pers. pl. -ουσι/-ουν, -ασι/-ανε, apportando esempi da molteplici opere in greco volgare in cui il fenomeno è ricorrente, siano esse in versi (*Διγενής* G, *Πτωχοπρόδρομος*, *Χρονικό του Μορέως*, *Χρονικό των Τόκκο*, *Λίβιστρος και Ροδάμνη*, *Πτωχολέων*, *Διγενής* E, Ναθαναήλ Μπέρτος, *Πόλεμος της Τρωάδος*, *Σπανός*, *Θυσία του Αβραάμ*), siano in prosa (Ιωάννης Κανανός, Γεώργιος Σφραντζής, Ναθαναήλ Μπέρτος, *Διήγησις Αλεξάνδρου*, Αγάπιος Λάνδος). Il fenomeno, aggiungo, è molto evidente in *Φλόριος*; qui ho potuto riscontrare anche la tendenza a preferire la desinenza in -ουν di cui ricorrono 56 esempi, mentre quella in -ουσιν è usata 34 volte. È significativo, inoltre, che in questo romanzo possono ricorrere, di uno stesso verbo, entrambe le forme: si veda per es. il primo emistichio del v. 460 Hesseling: *κρίνουν καὶ ἀποκρίνουσιν*[16]. Riporto infine qualche altro esempio tratto dalla *Διήγησις περὶ τοῦ Ἀχιλλέως*: *πίπτουσιν, προσκυνοῦν τον* 159, 365 – *πωλοῦν τους, κατακόπτουν τους καὶ αἰχμαλωτίζουσίν τους* 199 – *αἰχμαλωτίζουν τους καὶ σιδηρώνουσίν τους* 632[17]. Citando, poi, anche testi privi di valore letterario, a sostegno delle sue argomentazioni, molto convincenti e dettagliate, H. riporta anche la testimonianza di grammatici, quali Nikòlaos Sofianòs, Girolamo Germano, Simon Portius. Ne deriva, proprio dal confronto di opere in versi e opere in prosa, che l'esistenza della πολυτυπία nelle prime non è dovuta a necessità metriche: essa è una caratteristica generale del greco medievale (nella sua forma scritta). In relazione alle coppie di πολυτυπία, i concetti 'παλαιότερος/νεότερος, μικτή γλώσσα, βιασμοί των κανόνων, παρατονισμοί, άτυπος τονισμός' sono invero fuorvianti poiché, in ispecie l'espressione μικτή λγώσσα, lascia intendere una lingua nella quale, a causa dell'ignoranza o trascuratezza dello scrittore o del copista, si sono introdotti elementi 'estranei' alla lingua demotica, cioè provenienti da un altro livello linguistico, cosa , conclude H., affatto errata.

---

[15] Cfr. J. A. Aldama, Ο δεκαπεντασύλλαβος στίχος στην αποκατάσταση των μεσαιωνικών δημωδών κειμένων, in *Prosa y verso en griego medieval*, cit., 23.

[16] Nel romanzo si incontrano pure verbi contratti con la caratteristica di essere usati ora come contratti in -άω e ora in -έω: ὀλιγωρᾶ-ὀλιγωρεῖ, βοήθα-βοήθει.

[17] *The Byzantine Achilleid.* The Naples Version. Introduction, critical edition and commentary by Ole L. Smith †, edited and prepared for publication by P. A. Agapitos and K. Hult [*WBS* XXI], Wien 1999.

Nel suo breve contributo Ghiannis Mavromatis, Η τεχνική του κριτικού υπομνήματος. Συνοπτική παρουσίαση (245–248), pone sul tappeto alcune osservazioni di cui bisogna tener conto nella stesura di un apparato critico, riportando fra l'altro l'affermazione di Martin L. West[18] sull'utilità, a vari livelli, dell'apparato, e sul rischio che spesso varianti significative si confondano nella folla di quelle insignificanti, e passino inosservate. Altro tema toccato da M. è la lingua dell'apparato che, per un gruppo di studiosi (primo fra tutti Arnold van Gemert) è bene sia la neogreca, mentre per altri (vedi Agapitòs) permane il latino. In conclusione, per proposte e soluzioni riguardo alla stesura dell'apparato critico dei nostri testi M. fa riferimeno alle utili comunicazioni di Wim Bakker e Arnold van Gemert (Vitoria, 1996)[19].

Segue la comunicazione di David Holton, Η εισαγωγή μιας κριτικής έκδοσης: σε ποια ερωτήματα θα έπρεπε να απαντήσει ο εκδότης ενός κειμένου; (252–268), nella quale lo studioso espone alcune proposte su come l'editore di testi medievali dovrebbe stendere la sua introduzione, scopo della quale dovrebbe essere sia di illuminare il lettore sui temi fondamentali riguardanti il testo edito, sia di chiarire i metodi di lavoro dell'editore stesso. Basandosi su edizioni recenti di testi greci in demotico, e ponendole a confronto con le edizioni di alcuni testi in francese, tedesco e inglese, H. elabora statistiche e suggerisce il modo in cui l'introduzione andrebbe strutturata. In particolare, ne propone una suddivisione e una disposizione degli argomenti in: 1) organizzazione, 2) tradizione del testo, 3) datazione del testo e note biografiche dell'autore, 4) modelli e fonti, e. descrizione della lingua, 5) metrica, 6) riassunto, 7) temi letterari, 8) principi editoriali. La prima istanza, conclude H. accortamente, è che l'editore pensi *a priori* al pubblico di lettori cui la sua edizione si rivolge e che abbia sempre presenti «τις ανάγκες, τις προσδοκίες και τις απαιτήσεις των αναγνωστών αυτών».

Ultimo lavoro è quello di Panaghiotis Toufexìs, Ο υπολογιστής στην υπηρεσία του εκδότη: σημερινές δυνατότητες και προοπτικές για το μέλλον (271–287), il cui tema si sviluppa su tre assi: le basilari caratteristiche del testo digitale, l'aiuto pratico che offre l'elaborazione elettronica nei vari stadi della preparazione di una edizione, e le prospettive dell'edizione all'epoca del dominio informatico. Dopo aver illustrato il testo al computer – testo digitale/elettronico – T. si sofferma sul rapporto fra il filologo e il computer, e sull'aiuto tecnico che quest'ultimo offre oggi come strumento nelle mani dell'editore. Quindi elenca una serie di domande a cui bisogna trovare risposta prima di porre in atto un'edizione:1. Qual è il computer adatto? 2. Qual è il modo adatto per la trascrizione digitale di un testo greco? 3. Qual è il software adatto per la registrazione e elaborazione del testo? 4. Può il computer liberarci dalla macchina da scrivere? 5. In che differisce la registrazione del testo al computer dalla registrazione «με το χέρι»? Infine, T. cerca di delineare quali saranno gli sviluppi in questo campo nel prossimo futuro, quando «με την χρήση του hypertext και του ηλεκτρονικού υπολογιστή ο φιλόλογος αποκτά μια εντελώς διαφορετική δυνατότητα προσέγγισης του κειμένου».

Tre Ευρετήρια (289–304): un Ευρετήριο κειμένων, συγγραφέων και προσώπων, un Ευρετήριο όρων και πραγμάτων e un Ευρετήριο ερευνητών, completano il volume, arricchito da una sintetica e proficua presentazione delle discussioni sorte sui vari temi, allogata in calce a ogni singolo contributo: un lavoro difficile, sottolinea Hans Eideneier nei *Prolegomena*, che si deve a Ulrich Moennig.

---

[18] Martin L. West, Textual criticism and Editorial Technique, Stuttgart 1973.

[19] W. F. Bakker, Το πρόβλημα του κριτικού υπομνήματος της "Θυσίας του Αβαάμ", in *Prosa y verso en griego medieval*, cit., 75–86 e A. van Gemert, Το κριτικό υπόμνημα σε εκδόσεις πρωίμων νεοελληνικών κειμένων, ibid., 349–358.

Concludo. Il tomo, di notevole interesse, contiene stimolanti proposte e, a un tempo, interrogativi che vengono posti sul terreno. Dalla sua lettura emerge soprattutto quanto credito oggi venga attribuito, quasi unanimamente[20], ai manoscritti e ai loro estensori, anche a scapito dell'autore iniziale dell'opera. In questo senso si era mosso, alcuni anni or sono, d'Arco Silvio Avalle[21] nella sua fondamentale edizione dei manoscritti della lirica italiana del Duecento, eccellente esempio di critica testuale. Si tratta, per l'appunto, dell'edizione dei manoscritti, e non dei poeti. Al riguardo Alberto Varvaro, confutando tacitamente l'asserzione lachmanniana «*recensere sine interpretatione et possumus et debemus*», osserva: «Dietro l'edizione di Avalle c'è uno strenuo impegno di interpretazione di ogni singolo testimone: non del testo quale si presume sia uscito dalle mani del suo autore, ma di ciò che colui che ha confezionato il manoscritto voleva fare e riusciva a fare. […] Il fine non è (soltanto) una maggiore fedeltà, ma una più profonda comprensione, […] tale è sempre stato il fine della filologia. […] Senza interpretazione non c'è edizione critica»[22].

Anna Zimbone

[20] Mi piace però citare qui il pensiero di un grande studioso italiano di filologia medievale che, pur riconoscendo l'importanza di interpretare i codici e di considerare il lavoro dei copisti un vero atto creativo, anche se di secondo piano, osserva: «Però ritengo non meno imprescindibile l'impegno a risalire per quanto si può (e di volta in volta si può risalire di più o di meno) verso qualche cosa che non chiamerò l'originale, non l'archetipo, ma lo stadio più geniuno che noi possiamo toccare» (C. Segre, in *La filologia romanza e i codici*. Atti del Convegno (Messina, 19–22 dicembre 1991), II, Messina 1993, 778.

[21] Concordanze della lingua poetica italiana delle origini (CLPIO), a cura di D'Arco Silvio Avalle, Milano–Napoli 1992; ideale completamento del lavoro di Avalle è la recente riproduzione fotografica dei tre principali canzonieri, a cura di Lino Leonardi: I canzonieri della lirica italiana delle Origini. Riproduzioni fotografiche. I. Il canzoniere Vaticano (Vat. Lat. 3793). II. Il canzoniere Laurenziano (Laur. Redi 9). III. Il canzioniere Palatino (BNCF, Banco Rari 217). IV. Saggi critici, Firenze 2001.

[22] A. Varvaro, Problemi attuali della critica del testo in Filologia romanza, in *Filologia Classica e Filologia Romanza. esperienze ecdotiche a confronto*. Atti del Convegno (Roma 25–27 maggio 1995), Spoleto 1998, 17.

Demetrios Kydones, Briefe. Übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld. Vierter Teil (108 Briefe, Register) (*Bibliothek der griechischen Literatur* 60). Stuttgart, Hiersemann 2003. VII, 326 S. ISBN 3-7772-0315-7.

Mit dem vorliegenden vierten Band kommt das über mehr als zwanzig Jahre laufende Projekt Franz Tinnefelds, die Übersetzung aller Briefe des Demetrios Kydones, zu einem glücklichen Ende. Die 108 Briefe, die aus dem Zeitraum von Mai 1387 bis September 1396 stammen, sind wie jene in den drei vorangegangenen Bänden reich kommentiert und mit einer differenzierten Registerabteilung versehen.

Die Briefe des spätbyzantinischen Gelehrten und einflussreichen Staatsdieners enthalten viele Details zur Bildungs-, Alltags- und Kulturgeschichte dieser Epoche[1]. Die Briefe in

[1] Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf P. Timplalexi, Medizinisches in der byzantinischen Epistolographie (1100–1453) (*Europäische Hochschulschriften*, VII., Abt. B, Geschichte der Medizin 9). Frankfurt am Main (u.a.) 2002; G. T. Dennis, Real-

diesem Band enthalten auch einiges zur Persönlichkeit des Verfassers. Er äußert sich über seine Krankheiten oder seine Beziehung zum Kaiser. Die Aufnahme in die *Bibliothek der griechischen Literatur* ist zudem durch die vielen historischen Anspielungen gerechtfertigt. T. bemüht sich um eine möglichst textnahe Übertragung.

Im Folgenden möchte ich ein paar Anmerkungen zur Kommentierung der Briefe anbringen. Generell fällt auf, dass T. zwar oft auf die Antike verweist, die byzantinische (Brief)tradition aber fast zur Gänze auslässt (z.B. bei Sprichwörtern, Motiven)[2]. Gelegentlich kommt es zu Wiederholungen im Regestenteil vor der Briefübersetzung und den Kommentarteilen.

Trotzdem ermöglichen die Indices jedem, der sich weiter mit der Sammlung beschäftigen möchte, einen differenzierten Zugang. Besonders verdienstvoll ist der Index 4.3, welcher etwa Material für eine Fortführung der klassischen Studie von Gustav Karlsson bietet[3].

Dem. Kyd. ep. 421 Loenertz (419 Tinnefeld): Das Initium erinnert an Johannes Chrysostomos ep. 198 und 224 PG. Einen Brief mit Τί τοῦτο zu beginnen, ist nicht nur bei Kydones häufig[4], sondern besonders bei Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz anzutreffen (insgesamt 11 Belege)[5], wobei man die Briefe auf weitere Übereinstimmungen mit dem erstgenannten Kirchenvater überprüfen müsste, da sich Dem. Kyd. in Brief 406 L. (412 T.) für die Übersendung eines Chrysostomos-Buches bedankt. Den Kirchenvater schätzte Kydones sehr.

Bei diesem Briefschreiber kann man auch feststellen, dass er gerne Passagen aus eigenen Briefen wiederholte, z.B. Dem.Kyd. ep. 346 L. (353 T.): Τί τοῦτ' εἶπες, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ vgl. Dem. Kyd. ep. 437 L. (485 T.) Τί τοῦτ' εἶπες, ἄριστε τῶν ἀνδρῶν (man beachte, dass in beiden Fällen die Anreden demselben Rhythmus folgen).– Dem. Kyd. ep. 394 L. (435 T.): Οἶμαι μὴ δεῖν μοι λοιπὸν vgl. Οἶμαί σε μὴ δεῖσθαι λοιπὸν Dem. Kyd. ep. 343 L. (350 T.).

Dem. Kyd. ep. 392,33 L. (372,33 T.): Das Motiv der Gleichsetzung des Rede (Wort-) schwalles mit einem Schneeschauer ist seit Homer bekannt, man findet es aber auch reichlich in der Briefliteratur, z.B. bei Johannes Chrysostomos: πέμπετε ἡμῖν νιφάδας ἐπιστολῶν[6].

Wenn ich die Anmerkung auf S. 178 richtig verstehe, dann hat Dem. Kyd. in seinen Briefentwürfen, die autograph überliefert sind, die Anredeformen noch nicht gebraucht, sondern erst in die tatsächlich abzuschickenden Briefe eingefügt. Dass die Anrede unbedingt ein Charakteristikum des Briefanfanges ist, wie T. (S. 278) in seinem Kommentar impliziert, überzeugt weniger.

Die Briefe dieses Bandes sind eine Fundgrube für die rhetorische Performanz der Zeit. Nicht nur, dass die Briefe regelmäßig vorgelesen wurden, auch der Vortrag von Reden und

---

ity in the Letters of Demetrius Cydones, in: Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides. Ed. by Ch. Dendrinos, J. Harris, E. Harvalia-Crook, J. Herrin. Aldershot 2003, 401–410.

[2] Vgl. meine Rezension in *Südost-Forschungen* 59/60 (2000/2001) 622–623.

[3] G. Karlsson, Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du Xe siècle analysés et commentés. Nouvelle édition, revue et augmentée (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia* 3). Uppsala 1962.

[4] Kommentar bei Tinnefeld 227.

[5] M. Grünbart, Epistularum Byzantinarum Initia (*Alpha – Omega: Reihe A, Lexika, Indizes, Konkordanzen zur Klassischen Philologie* 224). Hildesheim–Zürich–New York 2001.

[6] Ep. 223 (PG 52,734, Z. 34).

die Beurteilung derselben wird erwähnt. Kaiser Manuels II. rhetorische Begabung wird z.B. in Dem. Kyd. Ep. 82 L. (387 T.) charakterisiert, und es wird von der moralischen Autorität des Redners gesprochen, die die Zuhörer – fast in schillerschem Sinne – bessern soll[7].

Dem. Kyd. 353,6f. L. (346,6f. T.): Die Wendung, dass Worte nichts gelten, wenn sie nicht durch Taten bestätigt werden, erinnert an die antithetische Formulierung πολλὰ λέγειν – ὀλίγα ποιεῖν bei spätantiken Briefschreibern, z.B. Libanios ep. 1536 Foerster.

Dem. Kyd. 435,48f. L. (394,48 T.): Dem. Kyd. schreibt an Tarchaneiotes, dass er nach Italien aufbrechen müsse, er gleiche deswegen seinen Briefstil der zu erwartenden barbarischen Umgebung an. Das hat sicherlich eine ironische Komponente, wie T. anmerkt, doch muss man auch daran denken, dass eine ungewohnte Umgebung oft als feindlich oder barbarisch angesehen wurde, was in der byzantinischen Epistolographie häufig vorkommt.

T. wird sich weiter mit dem bedeutenden Gelehrten der Palaiologenzeit beschäftigen, wie er jüngst ankündigte[8]. Zudem ist zu hoffen, dass mit der nun abgeschlossenen Gesamtübersetzung dieser spätbyzantinische Autor auch in breiteren mediävistischen Kreisen bekannt wird.

Michael Grünbart

[7] Ep. 82, 52 L. (397,52 T.).

[8] F. Tinnefeld, Epistolographische Tradition und Individualität. Literarische Untersuchungen zu den Briefen des Demetrios Kydones, in: L'épistolographie et la poésie épigrammatique: Projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e Table ronde org. par Wolfram Hörandner et Michael Grünbart dans le cadre du XXe Congrès international des Études byzantines (*Dossiers byzantins* 3). Paris 2003, 97–101.

Μανουὴλ Χρυσολωρᾶ Λόγος πρὸς τὸν Αὐτοκράτορα Μανουὴλ Β′ Παλαιολόγο. Εἰσαγωγὴ καὶ ἔκδοση Χ. Γ. Πατρινελη καὶ Δ. Ζ. Σοφιανου. Manuel Chrysoloras and his discourse addressed to the emperor Manuel II Palaeologus. Introduction and edition of the text by C. G. Patrinelis and D. Z. Sofianos. Athen, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τοῦ Μεσαιωνικοῦ καὶ Νέου Ἑλληνισμοῦ 2001. 135 S., 16 Taf. ISBN 960-404-000-6.

Von Manuel Chrysoloras, einem der Wegbereiter der italienischen Renaissance, waren bislang vor allem seine unter dem Titel Ἐρωτήματα immer wieder neu aufgelegte kurzgefaßte griechische Grammatik sowie einige gelegentlich an verschiedene Adressaten gerichtete Briefe bekannt[1]. Das hier zu besprechende Buch präsentiert nun die *editio princeps* eines anderen, umfangmäßig weit größeren und inhaltlich interessanteren Werkes von Chrysoloras – eine Tatsache, die seine Publikation von vornherein rechtfertigt. Allerdings wurde die Existenz dieses Textes nicht erst durch den Aufsatz von Patrinelis[2], wie er (S. 12) behaup-

[1] Vgl. dazu G. Cammelli, I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo. I. Manuele Crisolora (*Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento*). Firenze 1941; auf S. 178–182 Werke und Briefe.

[2] C. G. Patrinelis, An unknown Discourse of Chrysoloras addressed to Manuel II Palaiologus. *GRBS* 13 (1972) 497–502.

tet, sondern schon fünf Jahre vorher durch die Publikation des Katalogs der Handschriften der Meteora-Klöster von N.A. Bees mitgeteilt, in dem auch größere Textpartien abgedruckt wurden[3].

Das Buch enthält das Allernötigste: Einleitung (S. 9–57) und Text (S. 61–131)[4]; keine Übersetzung, keinen Kommentar. Kurioserweise wird die aus zwei kurzen Kapiteln bestehende Einleitung doppelt geboten: einmal in griechischer (S. 9–34) und ein zweites Mal nahezu wörtlich in englischer Sprache (S. 35–57)! Statt dieses überflüssigen Doppelangebots hätte man sich im Interesse eines breiteren Leserpublikums natürlich eine Übersetzung des Originaltextes gewünscht, wie es in modernen Einzelausgaben oft lobenswerterweise der Fall ist.

Das erste Kapitel der Einleitung Ὁ Μανουὴλ Χρυσολωρᾶς καὶ ὁ ἐκδιδόμενος Λόγος του (S. 9–28 in der griechischen Fassung und 35–52 in der englischen) wurde, wie uns eine mit einem Sternchen versehene Fußnote mitteilt, von C.G. Patrinelis, das zweite Kapitel Τὸ χειρόγραφο καὶ ἡ ἔκδοση τοῦ κειμένου (S. 29–34 in der griechischen und 53–57 in der englischen Fassung) von D.Z. Sofianos verfaßt[5], der auch die Textausgabe besorgte[6]. Die Einleitung enthält im Ganzen nichts Neues. Im ersten Kapitel beschäftigt sich Patrinelis hauptsächlich mit der Bestimmung der Gattungszugehörigkeit des Textes, mit der Datierung seiner Abfassung und des Vortrags des Epitaphios Manuels auf seinen Bruder Theodoros sowie mit der Anlage und dem Inhalt dieses Schriftstücks von Chrysoloras.

Patrinelis, der es in seinem Aufsatz[7] zu Recht vermied, die durchaus falsche Bezeichnung „Epitaphios“ (Μονῳδία τινὶ ἐκ βασιλείου γένους) von Bees für diesen Text zu benutzen[8], dort aber immer noch undifferenziert von einem „Discourse“ spricht, bezeichnet ihn nunmehr korrekt als einen ἐπιστολιμαῖος λόγος. Tatsächlich stellt dieser Text nichts anderes als einen ausgedehnten Brief dar[9], als Antwort auf Manuels Zusendung des Epitaphios auf

---

[3] Siehe N. A. Bees, Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων. Ἐκδιδόμενος ἐκ τῶν Καταλοίπων I. Athen 1967, 185–186.

[4] Am Schluß des Buches befinden sich ein knappes, etwas mehr als eine Seite füllendes einspaltiges Namenregister (S. 133f.), das nicht alle im Text vorkommenden Eigennamen enthält, und (ohne Paginierung) ein Nachdruck des Begleitbriefes von Manuel II. an Chrysoloras aus der Edition von G. T. Dennis, wobei der Fehler δέησαν statt δεῆσαν (Z. 11 = 159,11 Dennis) übernommen wurde, sowie 15 Photos von Porträts und Handschriftenseiten.

[5] Wer die englische Übersetzung der griechischen Einleitung besorgt hat, wird nicht mitgeteilt.

[6] In den „Nachträgen und Berichtigungen“ (Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις) des Handschriftenkatalogs von Bees (s. oben Anm. 3) heißt es dagegen (S. 651), daß Patrinelis schon damals (1967!) eine Edition dieses Textes fertiggestellt hatte: Τὸ ἀνέκδοτον τοῦτο κείμενον ἔχει παρασκευάσει πρὸς ἔκδοσιν ὁ συντάκτης τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου Χρ. Πατρινέλης. Θὰ δημοσιευθῇ εἰς τὴν Ἐπετηρίδα τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου.

[7] Siehe oben Anm. 2.

[8] Vgl. dazu A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend (*WBS* XIX). Wien 1994, 316 Anm. 11.

[9] Vgl. Man. Chrysol., De orat. reg. 125,5–6: ἐπεὶ καὶ τὸ ὅλον σχῆμα τοῦ παρόντος λόγου κατ᾽ ἐπιστολὴν εἶναι, εἰ καὶ τὸ μέτρον παντελῶς ἐκβέβηκεν.

seinen Bruder Theodoros an Chrysoloras mit der Bitte, er möge darüber seine Meinung äußern und notwendige Korrekturen vornehmen. Den eigentlichen Titel dieses Schriftstücks, dessen Gattungszugehörigkeit interessanterweise schon seinen Verfasser beschäftigt hat, teilt uns Chrysoloras selbst mit: er soll Περὶ τοῦ βασιλέως λόγου heißen[10]. Chrysoloras hat also vermieden, seinen Text als ἐπιστολή oder λόγος zu bezeichnen. Demnach ist der Titel im Außenblatt der Edition von Patrinelis-Sofianos irreführend und der Zusatz Λόγος κατ' ἐπιστολήν im Titel des Textes überflüssig.

Die Datierung dieses Antwortschreibens von Chrysoloras an Manuel II. Palaiologos auf den Sommer des Jahres 1414 anzusetzen, scheint mit den dafür in Betracht kommenden Fakten in Einklang zu stehen. Den Vortrag des Epitaphios Manuels auf seinen Bruder Theodoros dagegen nach diesem Datum, das heißt sieben Jahre nach dem Tod Theodors, plazieren zu wollen, ist nicht nur eine Behauptung, die dem Vortragsusus der byzantinischen Grabreden widerspricht, sondern auch eine auf ambivalenten Prämissen beruhende Schlußfolgerung. Das Hauptargument von Patrinelis für diese Spätdatierung des Epitaphios Manuels, nämlich die im Antwortschreiben von Chrysoloras vorhandenen Futura (ἀκουσομένων, θαυμασομένων etc.), die angeblich beweisen, daß der Epitaphios noch nicht vorgetragen worden sei, ist nicht stichhaltig; erstens weil dort auch Aoriste wie ἀκούσαντας vorkommen, die das Gegenteil beweisen würden[11], und zweitens beziehen sich doch Futura wie ἀκουσομένων, θαυμασομένων, etc. nicht unbedingt auf einen künftigen Erstvortrag des Epitaphios bei einer offiziellen Gedächtnisfeier, sondern es können damit genauso gut auch künftige Lektüren im Rahmen der in Byzanz üblichen literarischen Kreise gemeint sein[12].

Auch das andere Argument von Patrinelis, nämlich die Tatsache, daß Manuel den Epitaphios an Chrysoloras schickte mit der Bitte, bei Bedarf Korrekturen vorzunehmen, bedeute, daß der Epitaphios nicht fertiggestellt worden sei, verkennt den üblichen Brauch der byzantinischen Literaten, ihre durchaus fertigen Texte an Freunde zu schicken – manchmal mit der Bitte um eine wohlwollende Beurteilung, was nichts mehr als eine Liebenswürdigkeit und vorgeschobene Bescheidenheit bedeutet, da eigentlich keine Korrekturen erwartet werden. Von den zahlreichen anderen Fällen der Übersendung fertiger Schriftstücke (Reden und Briefen) an Freunde der Autoren abgesehen, sei hier nur auf das vergleichbare Beispiel

[10] Vgl. Man. Chrysol., De orat. reg. 123,10–16: Ἀλλ' ἴσως τις ἐρεῖ πρὸς ἐμὲ λέγων, σοὶ δὲ τί τοῦτο βούλεται καὶ πρὸς τί σοι οὗτος πεποίηται ὁ λόγος καὶ τί τὸ τούτου σχῆμα καὶ τί δυναίμεθα ἂν αὐτὸν καλεῖν; πέφευγε γὰρ ἤδη τὸ τῆς ἐπιστολῆς ὄνομα. ἐμοὶ δὲ περὶ μὲν τῆς κλήσεως ὀλίγον μέλει, καλείτω δὲ αὐτὸν ὅ τι ἄν τις βούλοιτο· πάντως οὐ παρὰ τῆς ἐπωνυμίας ἕξει τὸ τοιόσδε ἢ τοιόσδε εἶναι. ἐπιγραφέσθω δὲ ὅμως *Περὶ τοῦ βασιλέως λόγου*· κἀγὼ αὐτὸν οὕτως ἐπιγράψω.

[11] Vgl. vor allem S. 113,15–16: καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς πρώτους τοῦ λόγου ἀκούσαντας Πελοποννησίους! Mit τοῦ λόγου meint Chrysoloras hier offenkundig den in Rede stehenden Epitaphios, nicht etwa eine Kurzfassung davon, die angeblich vorab in Mistras vorgetragen worden sein soll. Vgl. dazu auch unten S. 332 mit Anm. 14.

[12] Letzteres geht aus dem Kontext der entsprechenden Passage von Chrysoloras (121,23–30) eindeutig hervor: ἀλλ' ἐπεὶ τὸν σὸν λόγον ὁρῶμεν, πᾶσιν, οἷς εἴπομεν, καλῶς τὸ προσῆκον ἀποδεδωκότα καὶ δυνάμενον ἐφ' ὅ τι πλεῖστον παραμένειν καὶ πρὸς τὸν ἀεὶ χρόνον τήν τε ἐκείνου καὶ τὴν σὴν φήμην παραπέμπειν, ἀναγκαίως προσεθήκαμεν, ὅτι δεῖ καὶ τῆς διαμονῆς τούτου προνοήσασθαι καὶ ὅπως πολλῶν τῶν ἀκουσομένων καὶ ἐκγραψομένων ἀεὶ καὶ συνησόντων δὲ αὐτοῦ καὶ θαυμασομένων εὐπορήσει· τοῦτο δὲ ἀναγκαίως ἔσεσθαι, πολλῶν ὄντων τῶν περὶ λόγους καταγινομένων. Man beachte die Wiederholung von ἀεί!

des Johannes Eugenikos hingewiesen, der seinen fertigen Epitaphios auf seinen Bruder Markos, genauso wie im Falle Manuels mit einem erläuternden Brief begleitet, an verschiedene Empfänger geschickt hatte[13].

Die Tatsache ferner, daß das weitschweifige Antwortschreiben von Chrysoloras an Manuel erwartungsgemäß keinen einzigen Korrekturvorschlag, sondern nur schmeichelhafte, überschwengliche Lobsprüche enthält, unterstreicht den in solchen Fällen üblichen Brauch. Daß andererseits die Fassung des am ersten Jahresgedenktag im Sommer 1408 vorgetragenen Epitaphios nicht absolut identisch mit der uns überlieferten sein dürfte, bedeutet m.E. nicht, daß es sich um zwei grundverschiedene Texte handeln muß – eine vage Vermutung, die früher J. Chrysostomides in ihrer neuen Ausgabe des Epitaphios äußerte[14] und der Patrinelis nun (S. 22 Anm. 42) im Zuge seiner Spätdatierung beipflichtet[15].

Im zweiten Kapitel der Einleitung geht Sofianos auf einzelne kodikologische Fragen ein, die Patrinelis im ersten nur gelegentlich angeschnitten hat. Der einzige Überlieferungszeuge, *Codex Meteorensis* 154 vom Metamorphoseos-Kloster, dessen erstes Folium abgefallen und dessen Text daher ohne Überschrift und Verfassernamen überliefert ist, stelle ein αὐτόγραφον das einwandfrei identifizierten Autors, Manuel Chrysoloras, dar. Allerdings könne es sich dabei wegen der zahlreichen interlinearen Korrekturen, Randzusätze und der billigen Ausstattung des Kodex nicht um das Exemplar handeln, das Chrysoloras an den Kaiser Manuel schickte.

Diese richtige Feststellung führt aber notwendigerweise zur Schlußfolgerung, daß es sich beim erhaltenen Kodex um die erste Niederschrift von Chrysoloras oder allenfalls um sein Arbeitsexemplar handelt, dessen Inkonsequenzen in der Schreibweise von Wörtern und Wortgruppen, in der Akzentuierung und Interpunktion ebenso wie die vorhandenen orthographischen Fehler beweisen, daß Chrysoloras seinem Text nicht den letzten Schliff gegeben hat und daher die genannten Ungereimtheiten nicht als sein sprachtheoretisches Credo gedeutet werden dürfen[16].

Den geschilderten Zustand des *codex unicus* muß man im Auge behalten, um die Textfassung zu beurteilen, die Patrinelis-Sofianos in ihrer Ausgabe bieten. Auch wenn die Frage des αὐτόγραφον nicht in Zweifel gezogen wird, handelt es sich doch offensichtlich, wie schon betont, nicht um die Reinschrift des Autors, und daher dürfen alle darin vorkommenden

---

[13] Darüber s. Sideras, Byzantinische Grabreden 429 Anm. 3.

[14] Siehe J. Chrysostomides, Manuel II Palaeologus Funeral Oration on his Brother Theodore (*CFHB* 26, *Series Thessalonicensis*). Thessalonike 1985, 30f.

[15] Bezeichnend für die offensichtliche Flüchtigkeit, mit der Patrinelis die Sekundärliteratur zu dieser Frage behandelte, ist seine jeder Grundlage entbehrende Behauptung, daß das Todesdatum des Theodoros I. nicht bekannt sei (Καὶ δὲν εἶναι μὲν γνωστὴ ἡ ἡμερομηνία τοῦ θανάτου του, S. 23, Anm. 44)! Dabei hätte er nicht nur in meiner Abhandlung (Byzantinische Grabreden 317, Anm. 23), sondern auch in der Edition von J. Chrysostomides (Funeral Oration 25, Anm. 55), die er immer wieder zitiert, einen Hinweis auf die von niemandem angezweifelte Kleinchronik gefunden, die das genaue Todesdatum des Theodoros angibt: καὶ ἀπέθανεν ὁ δεσπότης ὁ πορφυρογέννητος ἰουνίῳ κδ′, ἐν ἔτει ,ϛϡιε′.

[16] Das Fehlen des *iota subscriptum*, der Doppelpunkt auf dem ι und υ und andere Quisquilien, über die Sofianos (S. 32f.) ausführlich berichtet, sind in vielen mittelalterlichen Handschriften anzutreffen und daher kaum einer Erwähnung in der Einleitung wert, geschweige denn der Aufnahme in die edierte Textfassung.

Fehler und Inkonsequenzen nicht als seine erklärte Absicht betrachtet und in die edierte Fassung aufgenommen werden, wie es Patrinelis-Sofianos weitgehend getan haben. Wenn sie wenigstens eine getreue Wiedergabe der Textfassung des Kodex veröffentlicht hätten, hätte man eigentlich nichts dagegen einzuwenden. Dem ist aber keineswegs so, sondern sie bieten ein höchst inkonsequentes Bild der Textgestaltung: Mal übernehmen sie die Betonung und Interpunktion der Handschrift und mal nicht; sie berichtigen zwar die orthographischen Fehler, lassen aber das *iota subscriptum* auch bei den Wortformen weg, bei denen es im Kodex notiert ist usw.

Am schlimmsten sieht es aus bei der Handhabung der Enklitika, vor allem mit der Betonung oder Nichtbetonung der Partikel τε und des unmittelbar voranstehenden Wortes; sie mißachtet jegliche in den Editionen von alt- und mittelgriechischen Texten bislang eingehaltene Konvention, ohne daß dabei irgendein Prinzip zu erkennen ist. Jeder, der mit mittelalterlichen Handschriften einigermaßen vertraut ist, weiß von der inkonsequenten Betonung – insbesondere von der Verwendung des Gravis auch vor Satzzeichen – und dem Überfluß der Interpunktion, die meistens aus Hauptpunkten und Kommata besteht[17]. Doch diese Dinge spiegeln kaum die orthographische Überzeugung des jeweiligen Autors wider und werden in den Editionen stillschweigend berichtigt und vereinheitlicht. Vor allem die verwirrende Akzentuierung in der Edition von Patrinelis-Sofianos veranlaßt nicht nur den gegenüber dem Mittel- und Neugriechischen reservierten Altphilologen zum berechtigten Kopfschütteln[18]. Ähnliche Inkonsequenz begegnet uns auch bei der Betonung oder Nichtbetonung der enklitischen Formen der Verben εἶναι und φάναι sowie des unbestimmten Pronomens τις[19].

Für eine solche den Gepflogenheiten kraß widersprechende Inkonsequenz können sich die Herausgeber nicht darauf berufen, daß sie die Schreibweise der Handschrift wiedergegeben hätten, weil sie sich sonst – vor allem in der Betonung und ganz besonders in der

[17] Diese scheinbar abundierende Interpunktion, die nicht immer der sinngemäßen Einteilung der Satzglieder entspricht, aber schwerlich als bloße Willkür oder Laune des Schreibers abgetan werden kann, scheint der Einteilung des Textes in Sprecheinheiten im Sinne des Prosarhythmus zu dienen, wobei die Hauptpunkte die starken Pausen, die Kommata die schwachen Pausen kennzeichnen.Vgl. dazu A. Sideras, Eine byzantinische Invektive gegen die Verfasser von Grabreden. Ἀνωνύμου μονῳδία εἰς μονῳδοῦντας. Erstmals herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Nebst einem Anhang über den rhythmischen Satzschluß (*WBS* XXIII). Wien 2002, 14–16.

[18] Einige Beispiele sollen dieses Durcheinander veranschaulichen: Die Partikel τε trägt in der Edition von Patrinelis-Sofianos nach oxytonen und paroxytonen Wörtern oder Wörtern mit einem Zirkumflex auf der letzten oder vorletzten Silbe oft einen unorthodoxen Gravis, aber nicht immer; so finden sich immer wieder z.B. neben Σοὶ τὲ (61,27), δεσπότης τὲ (63,22), ἐκεῖθεν τὲ (66,4), σφᾶς τὲ (75,27) usw. auch herkömmliche Betonungsweisen wie βασιλικῆς τε (64,26), τά τε (69,27), ἄλλως τε (90,29) usw. – in Dutzenden von Fällen!

[19] Auch hier unter Dutzenden von Fällen einige Beispiele (von Oxytona bzw. Perispomena, Paroxytona bzw. Properispomena und Proparoxytona): ἀρετῆς ἐστὶ (86,10; dagegen in der nächsten Zeile [86,11] ἀρετὴ ἐστι): δῆλον ἐστὶν (84,9; dagegen τοῦτό ἐστι [86,21]); δίκαιος ἐστί (66,20; dagegen πρότερόν ἐστιν [126,6]); καὶ φημὶ (79,34; dagegen ὥς φησι [97,26]); τυχὸν τί (68,34; dagegen ἄν τις [68,12]); ὅτε τίς (68,8; dagegen λέγοι τις [91,15.19]); πέπομφε τινά (63,2; dagegen ὅμοιόν τι [66,15]) usw.

Interpunktion – nicht an die Schreibweise der Handschrift gehalten haben: Wo die Handschrift – auch vor Satzzeichen – meistens einen Gravis hat, hat die Edition einen Akut; wo die Handschrift einen Punkt oder ein Komma hat, setzen die Herausgeber oft einen Hochpunkt oder ein Fragezeichen. Im Durchschnitt habe ich pro Folienseite ca. ein Dutzend solcher Abweichungen der Edition gegenüber dem Kodex festgestellt. Dabei ist die Interpunktion der Handschrift an zahlreichen Stellen sinnvoller als die der Edition, in die offenbar die seit geraumer Zeit zu beobachtende Tendenz, die Interpunktionsweise mancher modernen Sprache (kein Komma vor Relativ-, Temporal-, Kausal- und anderen Nebensätzen) ins Neugriechische zu übernehmen, Eingang gefunden hat.

Darüber hinaus verlangt der Kontext an vielen Stellen eine andere Interpunktion als die in der Edition vorgenommene[20]. In diesem Zusammenhang sei auch darauf hingewiesen, daß die Verwendung des Gedankenstrichs manche eingeschobene Satzglieder deutlicher und die entsprechenden Textpartien verständlicher gemacht hätte[21]. Daß der Gedankenstrich, dessen sich viele Herausgeber sinnvollerweise bedienen, nicht im Kodex vorkommt, ist kein Gegenargument, da Patrinelis-Sofianos auch viele Punkte und Kommata in ein ebenfalls dort nicht vorkommendes Fragezeichen verwandelt haben. Auch mit der oft in den Handschriften begegnenden Zusammenschreibung von Artikeln, Präposition u.dgl. und dem nachfolgenden Wort sollte man als Herausgeber sparsamer und vorsichtiger umgehen, da solche Trennungen oder Zusammenschreibungen in den Handschriften nicht immer eindeutig sind[22].

---

[20] Aus der Fülle der Textpassagen, in denen die Interpunktion fehlt, an falscher Stelle steht oder nicht die erforderliche verwendet wird, notiere ich einige Auswahlbeispiele (mit möglichst knappem Kontext): 62,30 ἔχει καὶ ἔγωγε statt ἔχει. καὶ ἔγωγε (oder mindestens ἔχει· καὶ ἔγωγε); 65,25 στῆσαι τὸν λόγον, ἵνα δὲ statt στῆσαι τὸν λόγον· ἵνα δέ; 66,16 ποιοῦσι δὲ οὐδὲν τῶν λεγομένων· ὥσπερ οὖν statt … τῶν λεγομένων. ὥσπερ οὖν; 67,29 ἀπὸ χρηστῆς δόξης ὡς εἶπον statt ἀπὸ χρηστῆς δόξης, ὡς εἶπον; 69,18 λανθάνοντα μετὰ τὴν τελευτὴν statt λανθάνοντα, μετὰ τὴν τελευτήν; 71,4 ἐπ' οὐδενὶ μηδέτι, πλὴν statt ἐπ' οὐδενί, μηδέ τι, πλὴν; 71,32–34 … τῶν τοιούτων λόγων γένοιτο; Προσθήσω δὲ ὅτι καὶ ἥδιον. Ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ. Εἰ καὶ βίαιον ἴσως statt … γένοιτο – προσθήσω δὲ ὅτι καὶ ἥδιον; ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ· εἰ καὶ βίαιον ἴσως, sowie 104,5 … ποιήσει, ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ. Ἄλλωσθ' ὅτι statt … ποιήσει; ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ· ἄλλωσθ' ὅτι; 72,9–10 ἡδόμεθα, εἰ δὲ καὶ λυπούμεθα statt ἡδόμεθα. εἰ δὲ καὶ λυπούμεθα; 72,33 ἠσθησόμεθα, εἰ δὲ καὶ ὁ λέγων statt ἠσθησόμεθα· εἰ δὲ καὶ ὁ λέγων; 73,7–10 θαυμάζεσθαι, ὅς γε … τεθῆναι; statt θαυμάζεσθαι; ὅς γε … τεθῆναι.; 73,25 ἐνδιατρίβοντα οὐκ ἦν statt ἐνδιατρίβοντα, οὐκ ἦν 73,31 καὶ αὐτὸς ἐκεῖνον, μαθητὴν καὶ παῖδα ὀνομάζεις statt καὶ αὐτὸς ἐκεῖνον μαθητὴν καὶ παῖδα ὀνομάζεις; 79,21 εἴτε θάνατόν τις λέγοι, ἡδέως ἂν ἕλέσθαι statt εἴτε θάνατόν τις λέγοι ἡδέως ἂν ἑλέσθαι; 82,22–23 τιμωριῶν ὡσὰν εἴποι τις statt τιμωριῶν, ὡς ἂν εἴποι τις (so richtig 100,26); 83,11–12 Ταῦτα … λόγου. statt ταῦτα … λόγου; 87,20 … ἀρεταί, ταῦτα statt ἀρεταί. ταῦτα; 90,10–11 Οὐδεμίαν γὰρ ὡς εἰπεῖν ἀρετὴν statt οὐδεμίαν γάρ, ὡς εἰπεῖν, ἀρετὴν sowie 91,5–6 τὴν ὅλην ὡς εἰπεῖν ἀρετὴν statt τὴν ὅλην, ὡς εἰπεῖν, ἀρετὴν; 109,19 πιστὸς εἶναι, ὃ γάρ τις statt πιστὸς εἶναι· ὃ γάρ τις usw.

[21] Weil größere Textpartien zitiert werden müssen, um dies zu illustrieren, beschränke ich mich hier auf den Verweis auf den unten, S. 336 zitierten Textpassus (61,3–6).

[22] In dieser Edition findet man nicht nur unübliche Wortzusammenschreibungen wie ἐκ τουμέσου (70,10. 12–13), ἐξαμφοτέρων (88,27), ἐκτουπαρήκοντος (89,11; gleich dahinter ἐκ τῆς παιδείας!); ἐξαφαιρέσεως (90,13–14) usw., sondern auch Inkonsequenzen wie τονδὲ;

Bei der Restitution des Textes hatten die Herausgeber keine schwierige Aufgabe zu bewältigen; die Schrift des einzigen Überlieferungszeugen ist so klar, und Ligaturen und Kompendien so selten und eindeutig, daß sie den Text einfach abzuschreiben hatten[23]. Tatsächlich haben sie kaum eine Korrektur vorgenommen oder vorgeschlagen, obgleich die präsentierte Textfassung an mehreren Stellen problematisch erscheint. Denn auch wenn es sich, wie gesagt, um das Arbeitsexemplar von Chrysoloras handeln sollte, sind Schreib- und andere Flüchtigkeitsfehler – von der unangebrachten Akzentuierung und Interpunktion abgesehen – nicht ausgeschlossen.

Im folgenden gebe ich eine kleine Auswahl solcher problematischer Textstellen mit einem knappen erläuternden Verbesserungsvorschlag:

S. 69,5–6. Καὶ οἱ μακαρισμοὶ δέ, κατὰ τὸν Σόλωνος λόγον, χρεὼν τέλος ὁρᾶν, λέγοντος μετὰ τὴν τελευτὴν μᾶλλον οἰκεῖοι ὥς τε καὶ οἱ ἔπαινοι. Das Komma nach ὁρᾶν ist nach λέγοντος sinnvoller und ὥστε vermutlich an die Stelle eines ὥσπερ getreten.

S. 70,4–5. ὅτι καὶ τοὺς γονέας καὶ οἰκείους τῶν τετελευτηκότων, ἄνευ πολλῶν ἄλλων καὶ δι' ἃς νῦν εἶπον αἰτίας. Mir scheint, daß statt ἄνευ in diesem Kontext vielmehr ἕνεκα erwartet wird.

S. 73,21–22. μεῖζον ἢ κατὰ Πυθίαν περὶ Σωκράτους ψῆφον φέρει, ἥ γε οὐκ ἔνεστιν ἀπιστεῖν. Die Syntax verlangt ᾗ γε als Dativobjekt zu ἀπιστεῖν.

S. 74,26–27. ἔδει γὰρ ταύτην ἐκείνου προαποιχέσθαι. Offenbar falsche Betonung statt προαποίχεσθαι.

S. 80,33. πολλυστόν. πολυπλασιάζειν u.dgl. statt πολλαπλασιάζειν sind üblich; nicht aber πολλυστός, und zwar mit doppeltem λλ. Daher ist hier πολλοστόν zu schreiben.

S. 91,26. ἀλλ' οὖν, ὃ μόνον ἔχομεν, ἐκείνῳ ἀποδίδωσι – vermutlich statt ἀποδίδομεν (vgl. die im hier nächsten Zitat folgenden Plurale δυνάμεθα, ἀποδώσομεν).

S. 91,27–92,1. Κοινῶς μὲν γὰρ τοῖς τεθνεῶσι πᾶσιν οὐδὲν ἕτερον δυνάμεθα ἢ τιμὴν ἀποτιννύναι, τοῖς γε μὴν ἄρχουσιν οὐδὲ ζῶσιν· οὐ γὰρ δὴ χρήματα αὐτοῖς ἢ ἀρχάς, πάντων οὖσι κυρίοις, ἀποδώσομεν. Das οὐδὲ vor ζῶσιν scheint dem Sinnzusammenhang zu widersprechen und ist daher wohl zu tilgen – vielleicht ist es unter dem Einfluß des vorangehenden οὐδέν entstanden.

S. 97,6–9. καὶ ὡς ἀποθανατέον μᾶλλον ἢ ταῦτα ποιητέον καὶ πολλὰ τοιοῦτα ἕτερα, χρήσιμα τῷ γένει καὶ μάλιστα πρὸς τοὺς νῦν καιρούς. Ἔνια γάρ, φησὶ τῶν σοφῶν τίς, οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανατέον, παθόντα τὰ δεινότατα. Wenn die Herausgeber das

---

(94,9; kurz davor τὸν μὲν!); τὰ μὲν … ταδέ; (101,28–29). Auch hier bringt eine Berufung auf die Schreibweise des Kodex keine Entlastung, wenn z.B. der Kodex (fol. 20ᵛ9f.) Ταμὲν bietet – sogar mit Bindestrich am Ende der Zeile – und PATRINELIS-SOFIANOS (77,29) Τὰ μὲν schreiben.

[23] So ist auch der textkritische Apparat, der auf mehreren Seiten gänzlich fehlt oder nur eine einzige Angabe – zumeist über orthographische Abweichungen oder Selbstkorrekturen des Autors – enthält, denkbar knapp ausgefallen. Daß die Herausgeber auch bei der Angabe der Selbstkorrekturen nicht konsequent bzw. nicht sorgfältig vorgegangen sind, zeigt allein ein Blick auf die fotokopierten Folienseiten: fol. 21ʳ16 (= S. 78,17) steht im Kodex oberhalb eines gestrichenen αὐτόν die Variante ἐκεῖνον, die zwar als die richtige Lesart in den Text der Edition aufgenommen wurde, aber ohne jegliche Angabe über den handschriftlichen Befund im textkritischen Apparat. Auch im fol. 59ᵛ14 (= S. 116,10) ist ein im Kodex gestrichenes πρό zwischen σοῦ und πολλῷ im textkritischen Apparat nicht verzeichnet.

hier verborgene Zitat erkannt und verifiziert hätten[24], hätten sie gesehen, daß beide Male nicht ἀποθανατέον sondern ἀποθανετέον zu schreiben wäre – von den erforderlichen Kommata nach ποιητέον und γένει, dem fehlenden *iota subscriptum* in τῶ und dem irritierenden τίς ganz abgesehen.

S. 115,3–4. μεγίστη γὰρ ὄνησις τοῖς ὑπηκόοις ἄρχοντας ἀγαθοὺς φιλεῖν· καὶ ὅσω πλέον αὐτοὺς φιλοῦσι, τοσούτω μᾶλλον αὐτοῖς ὠφέλειαν πορίζουσι. Der Kontext verlangt αὑτοῖς wie in 115,6, das irrtümlich in αὐτοῖς geändert wurde.

S. 125,19. γέλωτα ἂν ὤφειλον. Die übliche Periphrase lautet bekanntlich γέλωτα ὀφλισκάνειν; hier ist also γέλωτα ἂν ὦφλον zu schreiben[25].

Wenn der textkritische Apparat plausiblerweise sehr knapp gehalten ist, wie sieht es dann mit dem Similienapparat der Edition aus? Hier zeigt sich die Unbekümmertheit der Herausgeber am deutlichsten; denn außer den Hinweisen auf die entsprechenden Partien des Epitaphios Manuels auf seinen Bruder Theodoros, auf den sich Chrysoloras in seinem Antwortschreiben laufend beruft und den er häufig auch wörtlich zitiert[26], enthält der Similienapparat nur noch einige Verweise auf Platon und Aristoteles und ein paar andere Autoren, die Chrysoloras namentlich erwähnt. Zahlreiche andere Zitate und Hinweise – auch viele eindeutige – sind nicht identifiziert worden; und dies zu einer Zeit, in der die Herausgeber von klassischen und nachklassischen Texten mit dem TLG bzw. TLL über Arbeitsinstrumente verfügen, von denen die älteren nicht einmal träumen konnten.

In dieser Rezension kann natürlich nicht die Arbeit geleistet werden, die die Herausgeber unterlassen haben; damit aber anschaulich wird, wie unbekümmert sie mit ihrer Aufgabe der Identifizierung auch der eindeutigsten Verweise des Chrysoloras umgegangen sind, sei – neben der in Anm. 24 angeführten Aristoteles-Stelle – nur noch eine Passage aus dem Anfang des Textes zitiert – nach meiner Textgestaltung (S. 61,3–6): ὅθεν πρός τινα ἐπιστέλλων, ὃν οἶσθα, σοφιστής φησιν – οὐ καλῶς δὲ αὐτῶν τῶν ἐκείνου ῥημάτων μέμνημαι –, *οὐ γὰρ τοῦ σοῦ στόματος ἦν σιγῇ τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον θάψαι*, περὶ ἀδελφοῦ λέγων etc. Aus dieser Formulierung des Chrysoloras geht hervor, daß sich hier ein Briefzitat verbirgt; trotzdem fehlt in der Edition jeglicher Hinweis auf den σοφιστής, der auch dem Kaiser Manuel bekannt sein soll – auf der entsprechenden Seite der Edition findet sich überhaupt kein Similienapparat! Das Geständnis des Chrysoloras, er erinnere sich nicht an den genauen Wortlaut des Zitats, ist eher ein Zeichen höflicher Bescheidenheit; in Wirklichkeit zitiert er wortgetreu – mit zwei Wortverschiebungen – aus einem Brief des Libanios[27]. Auch kurz davor (S. 61,1–3: ὥστε καὶ Καίσαρα, φασί, μήπω τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν παραμείψαντα, ἐπὶ τῇ πρὸς μητρὸς θείᾳ λόγον ἐπιτάφιον εἰπεῖν) liefert Chrysoloras einen Hinweis auf ein anderes Zitat, dessen er sich sogar weiter unten noch einmal bedient (S. 74,25–26: τρόπον ἕτερον ταυτὸν Καίσαρι ποιήσασαν, ὅπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τῇ θείᾳ etc.). In der Edition findet sich nicht einmal ein Rückverweis auf diese Stellen – geschweige denn eine Quellenangabe[28]. Ich habe

---

[24] Vgl. Aristot., Eth. Nic. Γ1: 1110a26–27 ἔνια δ᾽ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον, παθόντι τὰ δεινότατα – Diese Aristotelesstelle ist der einzige Beleg für das Verbaladjektiv ἀποθανετέον in der gesamten griechischen Überlieferung!

[25] Wie etwa Procop., De bellis 3,22,11: I 406,4 (Haury) γέλωτα ὦφλον.

[26] Diese wörtlichen Zitate hätten in der Edition durch Anführungszeichen oder eine andere Schriftart kenntlich gemacht werden müssen.

[27] Vgl. Liban., Epist. 33,5: X 30,6–8 (Foerster): δοκεῖς δέ μοι καὶ αὐτὸς εἰργάσθαι τι τοιοῦτον εἰς τὸν ἀδελφόν· οὐ γὰρ ἦν τοῦ σοῦ στόματος σιγῇ θάψαι τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον.

[28] Manuel Chrysoloras könnte natürlich die lateinische Quelle gekannt haben: Suet., Div. Iul. 6: 3,11–12 (Ihm = C.I. Caes., Fragm., Test. 5: III 174 Klotz): *quaestor Iuliam*

um die 40 Stellen in diesem Werk von Chrysoloras notiert, an denen auf verschiedene Zitate entweder direkt durch Erwähnung des Autors oder indirekt mit Hilfe des üblichen φησί(ν) bzw. φασί(ν) Bezug genommen wird und an denen im Similienapparat von Patrinelis-Sofianos jeglicher Identifizierungsverweis fehlt. Sogar die Paraphrase des berühmten γνῶθι σαυτόν (S. 82,36–83,1 καὶ γινώσκειν δὲ σφᾶς αὐτοὺς διὰ τούτων μᾶλλον ἢ διὰ τοῦ παραγγέλματος τοῦ σοφοῦ ἐκείνου) wurde stillschweigend übergangen!

Das Verdienst dieser Edition liegt einzig und allein in der Tatsache, daß sie einen bislang unbekannten, zwar umfangreichen, aber an Informationswert recht armen Text eines so bedeutenden Spätbyzantiners wie Manuel Chrysoloras nunmehr der Fachwelt zugänglich gemacht hat. Sie ist daher, wie alleErsteditionen, ohne jeden Zweifel willkommen. Sie bietet aber, insbesondere hinsichtlich der Betonung und Interpunktion, eine höchst unkonventionelle und zugleich inkonsequente Textfassung, die nicht immer auf die Schreibweise des einzigen Überlieferungszeugen zurückgeht. Es ist schwer vorstellbar, daß Chrysoloras ein derart widersprüchliches Manuskript an Kaiser Manuel geschickt haben könnte, wie es die Edition von Patrinelis-Sofianos darbietet[29]. Auch sonst erfüllt sie nicht die Erwartungen, die man an eine moderne Einzeledition berechtigterweise hegt; sie enthält keine Übersetzung, keinen Kommentar, kaum Parallelstellen im äußerst kargen Similienapparat, keine Indizes[30]; nicht einmal ein Literatur- oder Abkürzungsverzeichnis ist vorhanden! Daß sie trotzdem Aufnahme in die Reihe der Athener Akademie der Wissenschaften gefunden hat, verdankt sie vermutlich ihrer Eigenschaft als *editio princeps*.

Alexander Sideras

---

amitam uxoremque Corneliam defunctas laudavit e more pro rostris. Wahrscheinlich hatte er aber Plut., Caes. 5,1–4: II 2, S. 257,18–258,3 (Ziegler) im Sinn: Τοῦ δὲ δήμου πρώτην μὲν ἀπόδειξιν τῆς πρὸς αὐτὸν εὐνοίας ἔλαβεν (…) δευτέραν δὲ καὶ καταφανεστέραν, ὅτε τῆς Μαρίου γυναικὸς Ἰουλίας ἀποθανούσης, ἀδελφιδοῦς ὢν αὐτῆς, ἐγκώμιόν τε λαμπρὸν ἐν ἀγορᾷ διῆλθε (…) τὸ μὲν οὖν ἐπὶ γυναιξὶ πρεσβυτέραις λόγους ἐπιταφίους διεξιέναι πάτριον ἦν Ῥωμαίοις, <ἐπὶ> νέαις δέ, οὐκ ὂν ἐν ἔθει, πρῶτος εἶπε Καῖσαρ ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς ἀποθανούσης. Allerdings war der um 100 v. Chr. geborene Caesar zu jener Zeit (um 68 v. Chr.) mit seinen 32 Jahren kein μειράκιον mehr, wie Chrysoloras angibt.

[29] Sie kann also bei der Zitierung keinen Anspruch auf Beibehaltung ihrer Akzentuierung und Interpunktion erheben.

[30] Über das gebotene knappe, unvollständige Namenregister s. oben Anm. 4.

The Assizes of the Lusignan Kingdom of Cyprus. Translated from the Greek by Nicholas Coureas (*Cyprus Research Centre. Texts and Studies in the History of Cyprus* XLII). Nicosia 2002. 408 S. mit 3 Tab. 4°. ISBN 9963-0-8074-X.

The volume under review contains an excellent English translation of a valuable Greek text for the history of law and the study of social relationships in the Latin Kingdoms of Jerusalem and Cyprus. The text in question forms part of a corpus of legal texts from the crusader states in the Latin East that may be extended to include the thirteenth-century Old French treatises collectively known as the *Assises de Jérusalem* (= *Assises de la Haute Cour* and *Assises de la Cour des Bourgeois*), their partial translation into Italian in 1531–1535, the translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* into the Greek Cypriot ver-

nacular (= the object of the volume reviewed here), the 1265 Armenian translation of the *Assises d'Antioche*, and the *Assises de Romanie* that have come down to us in Italian only, in a form compiled sometime between 1333 and 1346. The review is divided into three parts: a historical introduction to the text, a brief evaluation of the translation, and an analysis of the extensive introduction preceding the translation.

The Lusignan regime in Cyprus most probably introduced the law of Latin Syria from the beginning of the Frankish settlement on the island in the late twelfth century. This legal system was described in the *Assizes*, an unofficial set of treatises in Old French, designed to advise people how to plead or explain what the law was, that were based on the procedure and the decisions of the High Court and the Court of Burgesses. Most of the books that compose the *Assises de la Haute Cour* and the *Assises de la Cour des Bourgeois* described the law as administered in the Latin Kingdom of Jerusalem, but they applied equally in Cyprus. This is specified on several occasions by the jurists of the High Court treatises, while the translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* into Greek, its presence in manuscripts copied in Cyprus, and the fact that the *Abrégé du Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* (or *Livres du Plédéant et du Plaidoyer*) was written on the island in the middle of the fourteenth century clearly indicate that the latter text applied in the Court of Burgesses of the Kingdom of Cyprus too.

The Old French *Assises de la Cour des Bourgeois* are undated and no name of writer survives, but a date in the 1250s seems plausible. Crusader customary law as recorded in the *Assizes* assured the maintenance of the social and ethnic boundaries of the dominant group of the Franks. Social hierarchy based on class and ethnicity determined legal status and privilege in the eyes of the law. Ethnic discrimination and social stratification, though, were clearly understood in terms of religion, which defined identity and thus inclusion or exclusion from the dominant group. As a result, the Greeks, the Armenians, the Syrians of various denominations, the Jews, and the Muslims were in inferior position when in litigation with a Frank, while great care was also taken to avoid conflict between the various communities (*The Assizes*, Codex 1, articles 56–61, 260, 288–294, Codex 2, articles 57–63, 258, 286–294).

The Greek translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* is an even more valuable text in terms of the process of social and cultural interaction between Greeks and Franks in Lusignan Cyprus as well as from a purely linguistic point of view. In the domain of secular justice, language as the expression of the personality of the law was respected; this led to the almost exclusive use of the vernaculars (Old French and the Greek Cypriot dialect) as languages of law in the Lusignan Kingdom of Cyprus. In the Court of Burgesses, where not only Franks but also Greeks and other linguistic groups applied for justice, the principle of the respect of the language of the interested party found its full expression. The legislator, sensitive to the cultural realities of a multi-ethnic society, provided that one should take the oath according to one's religion and language (*The Assizes*, Codex 1, articles 291–292, Codex 2, articles 291–292). The presence of Greek officials in the Court of Burgesses together with the translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* into the Greek Cypriot dialect suggest that Greek was used from a very early stage in the proceedings of the court for cases involving Greeks. The very fact of translating such an important legal text into the Greek vernacular demonstrates tolerance, pragmatism, and concern for efficient administration on the part of the Lusignans. It is not clear if the Greek translation was commissioned by the government or rather made by practitioners in the Court of Burgesses (ἐνεπίσημοι ἄνδρες or 'the officials', *The Assizes*, Codex 1, p. 61), as presumably was the original Old French treatise itself. In either case, the need for a translation stemmed from

the fact that, from the very beginning, the Greeks had to apply to the Court of Burgesses for cases not within the jurisdiction of the Greek ecclesiastical courts and it was intensified in the 1360s when, following the enfranchisements of Peter I, the number of the Greek burgesses who were given exactly the same rights with the Latin burgesses suddenly rose.

Furthermore, the vernacularization of law constitutes another example of the textualization of the Greek Cypriot dialect and its movement into domains usually restricted for a *higher* form of language (such as literature, historiography, and administration). Most importantly, it bears evidence to the generalized use of the dialect as a *lingua franca* on the island. The Greek translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* has been commonly regarded as a *terminus ante quem* for the full formation of the Cypriot dialect. However, the dating of the language of the two extant versions and, consequently, of the original translation itself is a major linguistic and historical problem. All scholarly interpretations concerning date and language problems proceed from the information provided by a later model which, at best, is the manuscript text (Paris. Gr. 1390 = Codex B is dated to the year 1469 and Paris. Suppl. Gr. 465 = Codex A to the year 1512) and, at worst, the inadequately edited text or the modern dialect. It is, however, generally accepted that, although all the essential features of the Modern Greek Cypriot dialect appear in the Greek *Assizes*, the language form of both manuscripts belongs to an earlier period than that of the fifteenth-century *Chronicle* of Leontios Makhairas, which survives in mid and late-sixteenth-century manuscripts. It seems thus plausible, both historically and linguistically, to situate the execution of the translation in a period of time that spans from the late thirteenth century to the 1360s.

The Greek translation of the *Assises de la Cour des Bourgeois* is incontestably a difficult text, both in terms of its specialized nature and of the linguistic and palaeographical particularities that characterize medieval Cypriot manuscripts. The dialect was at the time in a state of evolution under the influence of French; the translator/s employed various ways for rendering French legal and other terms and, in cases where an equivalent in Greek did not exist, they had to transliterate words with or without adjustment to the Greek morphology, phonetics, and dialectal particularities or invent words in the form of *calques* (loan translations) and neologisms. Moreover, the orality of the manuscript texts (the arbitrary but often phonetic orthography and accentuation, the irregular grammar and syntax, and the way words and syllables are separated or joined together according to the rhythm of oral speech) is a persistent trait of Cypriot vernacular manuscripts down to the early modern times and one that poses many editing problems. This is probably why there has been only one edition of the Greek *Assizes* so far, by Constantine Sathas in 1877. This edition suffers from the shortcomings of nineteenth-century Greek philology. In the introduction, Sathas deplores the *corrupt* language of medieval dialectal manuscripts from Cyprus and, accordingly, his edition is characterized by a tendency to *correct* or *purify* the language of the manuscript text as well as by all the inevitable mistakes and omissions.[1] The unsatisfying state of Sathas's edition justifies the need for a new edition, all the more so in view of the global way modern scholarship approaches a text, a way that encompasses many disciplines (linguistics, history of law, social history, cultural history) and necessitates detailed information previously considered to be superfluous (spelling mistakes, deleted words, rubrics, page layout, marginalia, etc.).

The above considerations inevitably lead this reader to question the purpose of translating the inadequate text of Sathas's edition into English, since such an endeavour may

[1] C. Sathas (ed.), Ἀσῖζαι τοῦ βασιλείου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ τῆς Κύπρου, Bibliotheca Graeca Medii Aevi, vol. VI. Paris 1877 (repr. Athens 1972), pp. 19–21, 23ff., 93, 95–96, 105–106.

repeat, extend, or legitimate errors, emendations that alter the text or its language, omissions, and misinterpretations. Ideally, an English translation should be preceded by a new edition, but, in the lack of one, the translator has chosen to work from the emendated text of Sathas's edition. A comparison of the manuscript text with the edited one would contribute towards overcoming some of the problems, but of course this would mean an altogether different project and the translator has preferred to work solely from the edition.[2] Despite these reservations, the translation does render a difficult text that is written in a marginal language more accessible to the specialist and non-specialist reader alike.

The English translation respects every aspect of Sathas's edition. The two versions are equally named Codex One and Codex Two. The misleading title given to the text by the editor (but not attested in the manuscripts), that may lead to the false assumption that the edition includes both the *Assises de la Haute Cour* and the *Assises de la Cour des Bourgeois*, is repeated in the English translation. The translation itself is of excellent standard. The technical terms are handled very competently and the obscure wording and confusing syntax of the Greek original is rendered in a highly readable English prose. The apparatus contains (in English) the variants of the Old French recension closest to the two Greek versions, preserved in the manuscript Munich, Gall. 51 and edited by E. H. Kausler in 1839, and brief historical or explanatory commentary of very few points. Some minor problems and inconsistencies do not affect the quality of the translation. For example, the *Cour de la Chaîne*, in Greek αὐλὴ τῆς τζαϊάνας / ἀλύσεως / θαλάσσου, is sometimes translated as *Marine Court* (p. 31 and Codex 1, articles 41, 43, 45–46, Codex 2, articles 42, 44, 46–47), sometimes as *Admiralty Court* (pp. 37, 46), and sometimes as *Court of the Chain* (Codex 1, article 274, Codex 2, article 272).

The translated text is preceded by a historical introduction (pp. 13–58), which presents the layman and the specialist alike to the complex world of Latin Eastern legal history. The introduction is organized under topical headings that correspond to a number of historical, textual, and linguistic problems, such as the dating of the translation of the French text into Greek and the dating of the language of the extant manuscript texts, a comparison of the French text with that of the Greek translation, a study of the organisation and jurisdiction of the Court of Burgesses in Cyprus, and a discussion of the sources of the law as described in the *Assises de la Cour des Bourgeois* and the influences it received. It includes a comparative table of the articles of the two Greek versions of the text with those of the closest French version and two tables on units of exchange and weights and measures. The introduction manages to cover successfully most of the above controversial issues, despite some weaknesses and the inevitable repetitions.

The weakest section of the introduction is the one discussing the manuscripts that preserve the Greek text (pp. 15–21). Throughout this section, and in fact throughout the entire introduction, there is some confusion regarding the use of the words *manuscript / edited* or *published manuscript / text / version / translation / compilation* and *scribe / copyist / compiler / writer*. Similarly, the unnecessarily long way of naming the manuscripts and the repeated reference to their date and location every time they are mentioned seem pedantic and awkward. For the short description of the manuscripts (pp. 15–16), outdated bibliography is used and as a result mistakes and inaccuracies are repeated. The description, and

[2] Cmp., for example, the important differences between the text given by Sathas, Ἀσῖζαι, Codex A, p. 4 (incipit) and Codex B, p. 249 (incipit) and the transcription made by C. N. Constantinides and R. Browining, Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570. Nicosia 1993, pp. 261, 238.

in fact the entire introduction, would have benefited from the use of the excellent catalogue of dated Cypriot manuscripts by Costas N. Constantinides and Robert Browning, also published by Cyprus Research Centre, which gives a thorough description of the two manuscripts.[3] Most importantly, a confusion concerning the existence or not of a third manuscript, the so-called missing Athos, Laura Monastery manuscript, would have been avoided; despite some initial reservations, the translator seems to believe in its existence. Constantinides and Browning have convincingly identified Paris. Suppl. Gr. 465 with the *missing* Athos, Laura Monastery manuscript and have clarified the confusion created by C. Sathas and followed by most scholars. In this respect, the controversial Minoïde Mynas (1798–1859), well known for his missions to Mount Athos and Asia Minor for the acquisition of Greek manuscripts for the French government, should not be described as simply 'a certain Minoides Menas' (p. 15).

The discussion concerning the dating of the original translation on the basis of the language of the extant manuscripts is also confusing. Following the scholars before him, the translator uses the emendated text edited by C. Sathas and this creates misunderstandings and confusion as to whether the language of the extant versions is the language of the original translation (pp. 18–19). In this respect, a discussion of the identity and social milieu of the translators (Greeks who knew French, Franks who knew Greek, one translator or a group of translators, assessors / jurats or clercs of the court) would have been helpful.

The thematical classification of the articles of the two codices is very useful and well presented (pp. 19–21). Similarly, the comparison of the text of the two extant Greek versions with that of the French version closest to them, edited by E. H. Kausler, and especially the discussion of the passages written in Latin, is thorough and extremely useful (in the introduction and the comparative table, pp. 23–28, 49–56), a minor reservation being that perhaps the Greek numbers used in Sathas' edition for the articles could also be given to facilitate identification. However, a comparison of the Greek versions with both French versions would have been welcome, especially in view of the fact that the edition by Count A. Beugnot in the *Recueil des Historiens des Croisades* in 1843 is the one most commonly used.

In the section discussing the organisation of the Court of Burgesses in Cyprus (pp. 28–37), it should be made clear that, although the law described in the *Assises de la Cour des Bourgeois* was the law practiced at the Court of Burgesses in Acre, it applied in Cyprus too and that the crusader legal system of the Syrian mainland was introduced to the island from the very beginning of the Frankish settlement. For example, the fact that Henry I of Lusignan (and not Henry II as is mistakenly called) and his liegemen 'had sworn to observe the assizes of Jerusalem' in *c.* 1232 does not mean that 'up until the civil war of 1228–1233 […], the laws of Cyprus appear to have been similar but not identical to those of the kingdom of Jerusalem', but that simply the law was not observed during the civil war (p. 29). Although recent studies by J. Richard and P. W. Edbury offer satisfactory interpretations concerning the issue of the date of the introduction of the law of the Kingdom of Jerusalem to Cyprus and are cited in the footnotes, the translator apparently follows the view expressed by Maurice Grandclaude; the latter used the *Chronicle* of Leontios Makhairas, which is not a very reliable source for this period, repeating stories that belong to the sphere of legal fiction.[4] Expressions such as Cypriot 'laws […] derived from those of

[3] *Ibid.*, pp. 238–241, 261–264.

[4] M. Grandclaude, Étude critique sur les Livres des Assises de Jérusalem. Paris 1923, pp. 114–118, esp. p. 114, note 4.

the Latin kingdom of Jerusalem' (p. 28) or 'Cypriot law […] was based on the laws of the Latin kingdom of Jerusalem' (p. 39) only render things more confusing. The same confusion persists in some of the commentary of the text. The mention of Cyprus as a disembarkation and not embarkation point clearly indicates that the text was not written on the island (*The Assizes*, Codex 1, article 42, Codex 2, article 43), but the translator seems to suggest that the *Assises de la Cour des Bourgeois* were not used in the original French version in the Kingdom of the Lusignans, stating that they 'were simply translated for use in Cyprus' (p. 265, note 189).

Also, it is not clear whether the translator accepts the existence of a Market Court (*Cour de la Fonde*) in Cyprus or not. The court is mentioned in the *Assises de la Cour des Bourgeois* as functioning in Acre, but there survives no supporting evidence to confirm its existence on the island, as pointed out by many scholars cited in the footnotes (p. 31); a few pages later, though, the existence of the Market Court on the island does not seem to be questioned (pp. 37, 46). The creation of a numerous wealthy class of Greek burgesses by the middle of the fourteenth century (obviously, 'until the late fourteenth century' on p. 33 is a mistake for 'until the middle of the fourteenth century') did not involve 'Greek peasants' who bought 'their way out of serfdom' (i.e. the class of the *paroikoi*), but the class of the Greek burgesses known as *perpyriarioi*; thanks to their economic rise, they managed to purchase exemption from their servile fiscal obligations in the 1360s and thus join in law, and not only in practice, the ranks of burgessdom, as indeed mentioned by the *Chronicle* of Leontios Makhairas.[5]

The section on the sources of the *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* (pp. 38–45) is very well researched and some interesting parallels are drawn with various legal traditions. In the discussion of the articles referring to the judicial ordeal, however, the statement that 'there are no recorded instances of persons on Cyprus being subjected to the ordeal' (p. 40) is not entirely correct, since trial by fire is mentioned in the Greek narrative *Martyrion Kyprion* with relation to the execution of thirteen Greek monks by the local Latin Church in 1227/8-1231.[6] The comparison of marital law as applied by the Greek ecclesiastical courts in Cyprus with the provisions regarding marriage in the *Assises de la Cour des Bourgeois* is interesting in so far as it allows the emergence of important similarities between the two legal systems that regulated personal matters for Greeks and Franks on the island. There are, though, some bibliographical shortcomings in this section. For example, B. Z. Kedar's edition of the canons of the Council of Nablus of 1120 and the edition of the manual of the ecclesiastical court of Arsenoe/Paphos by D. Simon and J. E. Maruhn are not mentioned (pp. 40, 42).[7] Similarly, Justinian's institutes are used only in the English translation.

---

[5] Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled 'Chronicle', ed. R. M. Dawkins. 2 vols. Oxford 1932. The chronicle is cited on p. 34, note 89, but the reference is wrong; the relevant passage is in §§ 157, 215.

[6] Th. Papadopoullos, Μαρτύριον Κυπρίων, in: Τόμος ἀναμνηστικὸς ἐπὶ τῇ πεντηκονταετηρίδι τοῦ περιοδικοῦ *Ἀπόστολος Βαρνάβας*. Nicosia 1975, pp. 334–335.

[7] B. Z. Kedar, On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120. *Speculum* 74 (1999) 310–335; D. Simon et al. (ed.), Zyprische Prozessprogramme (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschungen und antiken Rechtsgeschichte* 65). Munich 1973; J. E. Maruhn (ed.), Eine zyprische Fassung eherechtlicher Titel der Epitome (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 7). *FM* 4 (1981) 218–255.

Generally, the volume is carefully published and there are not many spelling or typographical mistakes, albeit the occasional inconsistency in the spelling *liege-men* and *liegemen* (pp. 14, 29–30, 35–36) and in the use of italics and capital letters (especially for the word *Assizes* itself). There are, though, some problems of nomenclature. The rendering of French names in English demands for some regularization. Sometimes, instead of the forms commonly used, a strange or even wrong form is used (on pp. 21, 22, 29, 35, *John of Norres, Geoffrey of Tort, Philip of Novarre, Geoffrey of Bouillon* instead of *John of Nores, Geoffrey Le Tor(t), Philip of Novara, Godfrey / Godefroy of Bouillon*).

The above observations reflect mainly the interest this book incites in the historian of Cyprus and the Latin East and the fruitful scholarly discussions the vast and still largely unexplored field of crusader law provokes. The English translation of the Greek *Assises de la Cour des Bourgeois* is a welcome addition to the corpus of scholarship on medieval Cyprus, a new edition of the Greek text still remaining a *desideratum*. It constitutes a compelling invitation to plunge into the ocean of Latin Eastern legal literature with a translation well suited to the swim.

Angel Nicolaou-Konnari

Oliver Jens Schmitt, Das venezianische Albanien (1392–1479) (*Südosteuropäische Arbeiten* 110). München, Oldenbourg 2001. 701 S., 2 Faltkt. ISBN 3-486-56569-9.

Oliver Jens Schmitt, der sich schon mit einigen Artikeln als Spezialist für den Themenbereich „Albaner und Venezianer im 15. Jahrhundert“ ausgewiesen hat, hat mit dem vorliegenden Band eine stattliche und gediegene Darstellung geliefert. Die Untersuchung beruht nicht nur auf des Autors solider Kenntnis des Schrifttums und des geographischen Umfelds, Schmitt beweist auch einen guten Blick für die historischen Zusammenhänge und bietet eine höchst anregende Lektüre. Er befasst sich mit einer Region, wo Abendland und europäisches Morgenland aufeinandertreffen, einer Region, die, obgleich Italien und dem Westen so nahe gelegen, dennoch bis in jüngste Zeit sehr fern erscheint. Mit der vorliegenden Arbeit schließt Schmitt räumlich und zeitlich an die Untersuchungen Alain Ducelliers an, der auf der Grundlage von vorwiegend Ragusaner und Cattariner Urkunden an der Handels- und Wirtschaftsgeschichte des albanischen Raumes im ausgehenden Mittelalter forschte und eine umfassende Geschichte Mittel- und Südalbaniens bis um 1400 schrieb. Für die vorliegende Darstellung stand eine Fülle von Quellenmaterial in Archiven vor allem Venedigs und Dubrovniks, aber auch aus Kotor, Mailand, dem Vatikan, Barcelona und Neapel zur Verfügung, sodass das venezianische Albanien zu den bestdokumentierten Landschaften des spätmittelalterlichen Südosteuropa zu zählen ist. Nicht unwesentlich sind die osmanischen Steuerregister und Chroniken, wogegen byzantinische und serbische Quellen sich als unergiebig erwiesen. Die eigentliche Quellengrundlage der Forschungen zum „venezianischen Albanien“ ist das gewaltige Material, das Giuseppe Valentini S. J. in jahrelanger Archivarbeit in den 25 Bänden seiner *Acta Albaniae Veneta* zusammengetragen hat. Schmitt beschränkte sich aber nicht auf die Verwertung publizierten Quellenmaterials. Er untersuchte auch die Statuten von Skutari sowie unediertes Material aus venezianischen Archivserien (*Senato Mar, Senato Secreta, Consiglio dei Dieci* u.a.), wodurch die von Valentinis *Acta* nicht mehr erfassten Jahre von 1463 bis 1479 abgedeckt sind, und schließlich bisher kaum benützte Prozess- und Notariatsakten (*Giudici di Petizion, Sentenze a giustizia, Cancelleria inferiore*).

Venedig wurde von den einheimischen Machthabern Albaniens gegen die Osmanen zu Hilfe gerufen. Nach jahrelangem Zögern griff die Signoria beinahe im letzten Augenblick zu und sicherte so einen Teil der östlichen Adriaküste vor der Eroberung durch die Osmanen. Es handelte sich um eine Unternehmung rein defensiven Charakters mit dem Ziel der Sicherung der adriatischen Seewege und Befriedung der albanischen Küstengebiete. Mit der Errichtung einer Schutzherrschaft über den Hafen von Durazzo 1392 legte Venedig den Grundstein zu einer neuen Provinz, dem venezianischen Albanien, das bald weite Teile Nord-Albaniens und des heutigen Montenegro umfassen sollte und dessen nördliche Bezirke bis zum Untergang der Republik 1797 unter venezianischer Verwaltung verblieben. Venedig traf im albanischen Raum nicht auf eine rückständige Gesellschaft, sondern auf selbstbewusste Kommunen, einen wohlhabenden Landadel, große Bauerngemeinden, wehrhafte Halbnomaden und mächtige regionale Fürstengeschlechter.

Gegenstand des ersten Hauptteils (I. Der albanische Raum im Spätmittelalter, S. 45–213) sind die außerordentlich vielschichtigen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, ethnischen und kulturellen Verhältnisse in Albanien. Schmitt skizziert ein Bild der albanischen Gesellschaft am Vorabend der Venezianerherrschaft. Der zweite Hauptteil (II. Die äußere Entwicklung der venezianischen Besitzungen in Albanien, S. 215–314) setzt mit der venezianischen Machtübernahme ein. Geschildert wird die politische Entwicklung bis zum Beginn der entscheidenden Auseinandersetzung Venedigs mit den Osmanen im Jahr 1463. Da die Ereignisgeschichte bereits in Werken zur albanischen Geschichte behandelt ist, kann sich Schmitt darauf beschränken, die wesentlichen Entwicklungslinien nachzuzeichnen. Im 3. Hauptteil (III. Albanien als Teil des venezianischen Levantereichs, S. 315–591) wird die Erschließung Venezianisch-Albaniens durch die Signoria untersucht. So wird etwa Fragen zur Organisation der Verwaltung der albanischen Provinz, zum Eingreifen des Staates in die Wirtschaft, zum Verhältnis der Venezianer zur einheimischen Bevölkerung, zur Rolle der beiden Glaubensrichtungen oder zum venezianischen kulturellen Einfluss auf den albanischen Raum nachgegangen. Die Geschichte des venezianisch-osmanischen Krieges um Albanien beschließt die Arbeit: IV. Der lange Türkenkrieg (1463–1479) (S. 593–628). Auf diese vier Hauptkapitel, die thematisch in zahlreiche Abschnitte unterteilt sind, folgen (vor Quellen- und Literaturverzeichnis und Verzeichnis der Orts- und Personennamen) ein Epilog und eine Schlussbetrachtung „Venezianisch-Albanien – eine Episode in der Geschichte der östlichen Adriaküste“ (beide S. 629–642) sowie als Anhang „Vier Berichte zu den Ereignissen in Albanien in den Jahren 1466 und 1467 (S. 643–647).

Die Studie verfolgt die Entwicklung Venezianisch Albaniens, die Vorgangsweise der venezianischen Verwaltung und die Reaktionen der betroffenen Provinzbevölkerung sowohl vom Aspekt des Widerstandes der albanischen Bevölkerung gegen den osmanischen Vorstoß als auch vom Aspekt des Widerstandes der Albaner gegen die Vereinheitlichungsbestrebungen Venedigs zur Verteidigung ihrer angestammten rechtlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse. In keiner Landschaft auf der Balkanhalbinsel wurde den Osmanen derart heftiger Widerstand entgegengesetzt, dementsprechend hoch war auch der Preis, den die albanische Gesellschaft dafür zahlen musste (Veränderung der Bevölkerungs- und Siedlungsstruktur, Militarisierung der Gesellschaft etc.). Die Darstellung der Verhältnisse in Albanien liefert auch einen wesentlichen Beitrag zur venezianischen Geschichte, geht es doch um die Interessen einzelner Patriziergeschlechter in Albanien, um das Verhalten venezianischer Beamter, Soldaten und Kaufleute, den venezianischen Handel in den albanischen Häfen und die Kriege Venedigs gegen die Türken.

Angesichts der oben erwähnten Fülle an Quellenmaterial konnte und wollte S. nicht alles verfügbare Wissen über Venedigs albanische Provinz ausbreiten und Handbuchcha-

rakter anstreben. Vielmehr ging es darum, die Entwicklung der albanischen Gesellschaft, Wirtschaft und Verfassungsverhältnisse im Spannungsfeld von venezianischer Herrschaft und osmanischer Eroberung nachzuzeichnen und ein möglichst geschlossenes Bild dieser bewegten Zeit zu geben. Dieses Vorhaben ist bestens gelungen. Die Faszination, die die Vergangenheit der albanischen Lande auf S. ausübt, hat den wissenschaftlichen Wert des Werkes keineswegs geschmälert.

Peter Soustal

Jelena Mrgić-Radojčić, Donji Kraji. Krajina srednjovekovne Bosne – Donji Kraji. Mark of the Medieval Bosnia. Beograd, Filozofski Fakultet 2002. 400 S., 16 Farbtaf., 1 Faltkt. ISBN 86-80269-59-X.

Die *Donji Kraji* waren in der bisherigen historisch-geographischen Forschung ein kaum berücksichtigtes Gebiet des mittelalterlichen bosnischen Staates. Umso erfreulicher ist die Tatsache, daß mit der vorliegenden Monographie, die aus einer Diplomarbeit hervorgegangen ist, diese Lücke geschlossen wird. Bei den *Donji Kraji* handelt es sich um einen Teil des westlichen Bosnien, der von den Flüssen Vrbas im Osten, Una im Westen und Sava im Norden begrenzt wird. Während das Wort *Donji* auf den Meeresspiegel zu beziehen ist und somit auf eine geringe Höhenlage hinweist, definiert die Bezeichnung *Kraji* die Grenznähe des Gebietes. Die *Donji Kraji*, die in dieser Form urkundlich erstmals im Jahre 1244 belegt sind, bildeten das Grenzgebiet des mittelalterlichen bosnischen Staates in Richtung Westen, Nordwesten und Norden und waren gleichzeitig eine wichtige Verbindung des dalmatinischen mit dem pannonischen Wirtschaftsraum.

Die Einleitung der Monographie (S. 11–33) bietet einen guten Überblick über die spärliche und bruchstückhafte ältere Forschung und listet die verwendeten Quellen in übersichtlicher Weise auf. Als wichtigste Quellengruppe sind Urkunden bosnischer, ungarischer, ragusanischer, venezianischer, päpstlicher und osmanischer Provenienz, und im besonderen das Archiv der Adelsfamilie Hrvatinić, deren Familiengeschichte mit besagtem Gebiet eng verwoben ist, zu nennen. Auch die Reiseliteratur des 16. bis 19. Jahrhunderts, die interessante Angaben zu Bosnien enthält, nimmt einen wichtigen Stellenwert ein. Die Verfasserin stützt sich im Zuge ihrer Ausführungen oftmals auf den Reisebericht des Benedikt Kuripešič, der im Rahmen einer kaiserlichen Gesandtschaft 1530 über Bosnien nach Konstantinopel reiste, unter Verwendung der serbischen Übersetzung von Pejanović (Sarajevo 1950), die seit 2001 in einem Nachdruck vorliegt.[1] Die kommentierte Edition von Neweklowsky ist in der vorliegenden Monographie zur Gänze unberücksichtigt geblieben.[2]

Auf die Einleitung folgen Ausführungen zur Geschichte der *Donji Kraji* (S. 34–132), die in die Zeiträume 10. Jahrhundert bis 1322, 1322–1380, 1380–1463 und 1464–1527/28 eingeteilt wurden. Ein Kapitel ist der kirchlichen Organisation und den Glaubensrichtungen

---

[1] Benedikt Kuripešić, Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530, übers. von Đ. Pejanović (*Biblioteka Reprint* 6, ed. M. Niškanović). Sarajevo 1950 (ND Beograd 2001).

[2] Benedict Curipeschitz Itinerarium oder Wegrayß Küniglich Mayestät potschafft gen Constantinopel zudem Türckischen Keiser Soleyman. Anno 1530, bearb. von G. Neweklowsky (Österreichisch-bosnische Beziehungen, Band 2, ed. G. Neweklowsky). Klagenfurt 1997.

innerhalb des Gebietes gewidmet (S. 133–155). Aus historisch-geographischer Sicht verdient das Kapitel über die Župe der *Donji Kraji* und ihre Siedlungen besondere Beachtung (S. 163–262). Darin wird die Geschichte, Erstreckung und Siedlungsstruktur jeder einzelnen Župa dargestellt, wobei der Versuch unternommen wird, Belege antiker Siedlungen jenen aus mittelalterlichen Quellen in Tabellen gegenüberzustellen, um, wo es die Quellen eindeutig erlauben, Kontinuitäten aufzuzeigen. Das letzte Kapitel der Monographie beschreibt die Wirtschaft und die Verkehrsverbindungen im Gebiet der *Donji Kraji* (S. 263–296). Zwei ausführliche Indizes zu Personennamen und geographischen Bezeichnungen, übersichtliches Kartenmaterial zu jedem einzelnen Kapitel und eine englische Zusammenfassung, die alle zentralen Argumente und neuen Erkenntnisse der Monographie präsentiert, runden den positiven Gesamteindruck ab. Abschließend sei darauf hingewiesen, daß die Verfasserin auf die vorliegende Untersuchung eine weitere als Dissertation folgen läßt, die die historisch-geographische Erforschung der Gebiete *Posavina* und *Podrinje* des mittelalterlichen bosnischen Staates zum Ziel hat.[3]

Mihailo Popović

[3] Ich danke der Verfasserin für diese freundliche Mitteilung.

Richard G. Hovannisian (Hrsg.), Armenian Baghesh/Bitlis and Taron/Mush *(UCLA Armenian History and Culture Series, Historic Armenian Cities and Provinces* 2). Costa Mesa, CA, Mazda Publ. 2001. XIV, 235 S. 57 Taf., 4 Pläne. ISBN 1-56859-136-5.

Es gehört schon zur guten Tradition, dass R. Hovannisian an der UCLA Workshops bzw. Symposien zur historischen Geographie Armeniens organisiert. Die Referate der zweiten dieser Veranstaltungen liegen in diesem Band vor, der dem Südwesten des historischen Armenien gewidmet ist, im besonderen der Provinz Tarōn bzw. Turuberan mit der Hauptstadt Muš und dem wichtigen Handels- und Gewerbezentrum Bałeš/Balaleison/Bitlis am bedeutendsten Pass des östlichen Tauros, über den die Fernstraße verlief, die Van mit Obermesopotamien verband.

Nach einer allgemeinen Einleitung des Herausgebers und Bemerkungen zur historischen Geographie von R. H. Hewsen setzt sich N. G. Garsoïan mit Tarōn als Zentrum des frühen Christentums in Armenien auseinander. Primär auf Buzandaran Patmutʿiwnkʿ (Ps.-Faustus von Byzanz) aufbauend betont sie mit Recht, dass Südwest-Armenien von Syrien bzw. Obermesopotamien her missioniert worden war, schon bevor die folgenschwere Taufe Trdats, des Königs von Großarmenien, durch Gregorios/Grigor erfolgte, und dass das heidnische religiöse Zentrum Aštišat zum ersten bedeutenden Zentrum des armenischen Christentums wurde – eine Tatsache, die in späteren Traditionen, die aus kirchenpolitischen Intentionen heraus die Rolle Grigors massiv in den Vordergrund stellten, fast verschüttet wurde. Was Agathangelos/Agatʿangełos betrifft, ist die armenische Fassung natürlich erst im 5. Jh. entstanden, nach der Erfindung der armenischen Schrift, aber wir sehen dieses Werk als reiche Ausschmückung bzw. tendenziöse redaktionelle Bearbeitung älterer Quellen, wie sie in verschiedenen Fassungen der Vita Grigors auf uns gekommen sind, wovon die wohl älteste greifbare, die (griechische) Ochrider Version, durchaus dem 4. Jh. angehören kann, womit ihr Quellenwert bedeutend höher zu veranschlagen wäre als üblicherweise angenommen.

L. Avdoyan setzt sich besonders mit der „Geschichte Tarōns“ auseinander, deren erster Teil, ein Machwerk des 10. Jh. („rediscovery and reinvention of the past“, S. 83), das primär den Nutzen des angesehenen Prodromos-Klosters (Surb Karapet) in Muš im Sinn hat, dem Syrer Zenob v. Glak zugeschrieben wird. Dass ein Teil der Handschriften Hovhannēs Mamikonean als Autor nennt, verbindet Avdoyan mit dem neuen Aufstieg einer Familie, die sich auf die Mamikonean zurückführte, ab dem 11. Jh. Neben den Mamikonean werden auch die Bagratiden und andere Fürstenhäuser in dieser Quelle gewürdigt.

In einem eher lockeren Beitrag diskutiert S. Vryonis die Rolle der Armenier im byzantinischen Reich des 10. und 11. Jh., wobei er sich vor allem mit Arbeiten von A. P. Każdan und V. Arutjunova auseinandersetzt. Vertiefte historische, v. a. prosopographische Forschung wird hier so manches Detail in einem anderen Licht erscheinen lassen. R. W. Thomson unterstreicht die Bedeutung der Scriptorien von Bitlis für die Überlieferung der armenischen Literatur, insbesondere mehrerer historischer Werke, die im 17. Jh. kopiert wurden und teilweise nur dadurch erhalten sind.

Ch. Maranci gewährt einen kleinen Einblick in Architektur, Skulptur und Buchillumination in dieser Region. N. Manoukian wirft mit ausgewählten Stellen aus Kolophonen des 13.–15. Jh. Schlaglichter auf das Leben in einer Zeit der Bedrängnis. Dagegen kann Th. A. Sinclair von relativ guten Lebensbedingungen der Armenier unter den kurdischen Emiren von Bitlis sprechen, die wiederum in der 2. Hälfte des 14. Jh. bis 1478 Vasallen der Kara Koyunlu waren. Drei abschließende Artikel behandeln das 19.–20. Jh. (incl. Genozid).

Werner Seibt

E. Marianne Stern, Römisches, byzantinisches und frühmittelalterliches Glas, 10 v. Chr. – 700 n. Chr. Sammlung Ernesto Wolf. Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz-Verlag 2001. 427 S. m. 256 Farb-, 6 SW-Abbildungen u. 42 Zeichnungen. 4. ISBN 3-7757-9041-1 (deutsch), 3-7757-9042-X (englisch).

In diesem umfangreichen wissenschaftlichen Katalog präsentiert die Autorin 229 ausgewählte Exponate aus der Glas-Sammlung E. Wolf. Es handelt sich dabei um den dritten Publikationsband dieser außergewöhnlichen Sammlung antiker, islamischer und frühmittelalterlicher Gläser, die mittlerweile dem Württembergischen Landesmuseum Stuttgart übergeben wurde.

Der vorliegende Band, der in englischer und deutscher Sprache erschienen ist, behandelt die Glasgefäße römischer und spätantik-frühbyzantinischer Zeit sowie die frühmittelalterlichen Gläser des 7.–8. Jhs und bildet somit die „Fortsetzung“ des 1994 erschienenen Kataloges der frühen geformten Gläser dieser umfangreichen Sammlung (E. Marianne Stern – Birgit Schlick-Nolte, Frühes Glas der alten Welt, 1600 v. Chr. – 50 n. Chr., Stuttgart 1994). Wurden dort die kern- und stabgeformten sowie die formgeschmolzenen Gefäße von der Bronzezeit bis in die frühe römische Kaiserzeit vorgestellt, sind es hier jene aus frei- und formgeblasenem Glas.

In fünf chronologisch geordneten Kapiteln wird die Technik des Glasblasens von ihren Anfängen im späten 1. Jh. v. Chr. bis zu ihrer kommerziellen Hochblüte im ausgehenden 7. Jh. verfolgt und anhand der einzelnen Exponate anschaulich erklärt.

Die Autorin widmet sich dabei vor allem dem kunstgeschichtlichen und kulturellen Hintergrund der Gläser und versucht, die Gefäße in ihrem kulturhistorischen Kontext zu erfassen. Unter Berücksichtigung sozialer, historischer und technologischer Faktoren wird die Entwicklung des Glases aufgezeigt, die Unterschiede und Übereinstimmungen in Form,

Farbe, Dekor und Technik werden analysiert, verbunden mit ausführlichen Exkursen zu den verschiedenen antiken Verarbeitungs- und Verzierungstechniken – wobei die Autorin hier auch auf eigene Erfahrungen mit der Technik des Glasblasens und -verarbeitens zurückgreifen kann.

Einen weiteren Schwerpunkt dieser Arbeit bildet die Untersuchung der Veränderungen in der Funktion der Gefäße – und damit gleichzeitig auch des Formenangebotes; berücksichtigt werden dabei vor allem die (Handels-)Beziehungen zwischen den Gläsern Italiens, der nordwestlichen Provinzen und des östlichen Mittelmeerraumes.

Der Katalog präsentiert die außergewöhnlichen, reich verzierten Gefäße – Schalen, Becher, Flaschen und Kannen – sowie Miniaturgefäße, Gemmen, Anhänger, Perlen und Fingerringe aus Glas, wobei dem Leser jedes einzelne Objekt durch einen ausführlichen Kommentar, Bemerkungen zur Herstellungsweise sowie zahlreiche Vergleichsbeispiele aus der Fachliteratur nahe gebracht wird.

Ein umfangreiches Glossar enthält Erläuterungen zu den wichtigsten Merkmalen, Termini, sowie Herstellungs- und Dekorationstechniken antiker Gläser und bildet den ersten Abschnitt des Buches. Der Aufbau der Kapitel erfolgt – mit gewissen Überschneidungen – chronologisch, die Anordnung der Stücke innerhalb der Kapitel nach geographischen Gesichtspunkten.

Das erste Kapitel ist den Anfängen des kommerziellen Glasblasens gewidmet: In vier Abschnitte gegliedert, werden die technologischen Verbesserungen erläutert, die dazu führten, dass Glas einerseits als „Massenware" für den täglichen Bedarf produziert, andererseits weiterhin als Luxusgegenstand für eine wohlhabende Oberschicht hergestellt werden konnte. Untersucht werden auch die politischen und sozialen Ereignisse, welche die unterschiedliche Produktion bzw. Entwicklung in der Glasmanufaktur in Ost und West zur Folge hatten.

Im zweiten Kapitel präsentiert die Autorin die Gefäße des 2. bis 4. Jhs., einer Zeit, in der die römische Glasmanufaktur ihren Höhepunkt erreicht hatte. In drei Abschnitten werden die Entwicklung der Strukturen des Glasgewerbes verfolgt, geographisch bedingte Vorlieben für bestimmte Veredelungstechniken untersucht sowie das Formenangebot und die Verwendungsbereiche von Glasgefäßen im Osten und Westen verglichen.

Das dritte Kapitel behandelt das Glas aus der östlichen Hälfte des römischen Reiches aus der Zeit des späten 4. bis zur Mitte des 7. Jhs. In drei Abschnitten werden hier Merkmale, Formenangebot und Verwendungsbereich der Glasgefäße behandelt; vor allem die Gefäße aus den Glasmanufakturen in Syrien und Palästina, die einen Schwerpunkt innerhalb der Sammlung bilden, lassen erkennen, wie sich im ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jh. das in römischer Tradition hergestellte Glas in Form und Dekor veränderte und allmählich von byzantinischem Formengut verdrängt wurde.

Das vierte Kapitel ist jenen Glasgefäßen gewidmet, die außerhalb der römischen Reichsgrenzen benutzt und wohl auch hergestellt wurden: Zentrale Fragestellung bildet die Bedeutung der Völkerwanderung für das Entstehen von nationalen Glasmanufakturen im Europa des frühen Mittelalters; vor allem sassanidische und islamische Glasmanufakturen spielten hier ein wichtige Rolle.

Im fünften und letzten Kapitel werden Glasgegenstände des 1. bis 14. Jhs. behandelt: Schmuckgegenstände wie Perlen, Fingerringe und Gemmen, auch ein gläsernes Münzgewicht aus der Mitte des 6. Jhs findet sich darunter; einige Exponate aus hellenistischer Zeit sind als „Addenda" zum 1994 erschienenen Katalog angefügt.

Die einzelnen Kapitel sind jeweils in drei Abschnitte gegliedert: Einführung, Kommentar und Katalog.

Die Exponate wurden sowohl nach geographischen Gesichtspunkten als auch nach Herstellungstechnik gruppiert; die Besprechung der einzelnen Typen oder Gruppen erfolgt somit jeweils in allen drei Teilen des entsprechenden Kapitels.

In der Einführung der fünf Kapitel werden die Glasgefäße in ihren historischen und kulturellen Kontext gestellt; basierend auf neueren Forschungen und Ausgrabungsberichten werden Veredelungstechniken und Merkmale sowie das Formenangebot und der Verwendungsbereich von Glasgefäßen untersucht.

Auch der Aufbau des Kommentar-Teils erfolgt in ähnlicher Weise, dort jedoch konkret auf die Gefäße der Sammlung bezogen: Im Kommentar werden die einzelnen Stücke, entsprechend der Reihenfolge der Katalognummern, als Vertreter des jeweiligen Typus in ihren historischen Kontext gereiht.

Als dritter Abschnitt jedes Kapitels folgt ein ausführlicher Katalogteil, der durch sein ansprechendes Layout besticht: Hervorzuheben sind die ausgezeichneten Farbphotographien der einzelnen Exponate, ergänzt durch 42 Zeichnungen von Silvia Fünfschilling (der Fachwelt bereits durch eigene wissenschaftliche Publikationen zu antikem Glas ein Begriff). Als Kritikpunkt wäre allerdings anzumerken, dass weder Photos noch Zeichnungen in einem bestimmten Maßstab wiedergegeben sind.

Bemerkenswerter Weise enthält der Katalog – neben den üblichen Angaben wie Abmessungen, Gewicht, Herkunft und Datierung sowie einer genauen Beschreibung des Stückes – jeweils in einem eigenen Abschnitt („Bemerkungen“) nicht nur ausführliche Hinweise zu Vergleichsbeispielen und Literaturangaben, sondern auch Informationen zur besonderen Verzierungs- bzw. Herstellungstechnik des jeweiligen Stückes sowie zusätzlich sämtliche Querverweise innerhalb des Buches.

So findet man etwa – um hier nur ein Beispiel herauszugreifen – unter Kat. Nr. 148, einer zylindrischen Glas-Kanne mit Korbflechtmuster aus dem syro-palästinischen Raum (Dat. Ende 4. – Mitte 5. Jh.), im entsprechenden Abschnitt des Katalogteils neben den Literaturangaben nicht nur eine Beschreibung der Herstellungstechnik dieser speziellen Form der Spiralriefelung (der noch heiße Glasposten wurde während des Blasens zweimal in dieselbe, senkrecht geriefelte Form eingesenkt), sondern auch einen Querverweis auf das Glossar, wo diese Verzierungstechnik unter „Doppeltes Formblasen“ genau beschrieben ist, ferner auf die entsprechende Erwähnung in Kapitel 2, wo die Technik des Vorab-Reliefierens als stilistisches Merkmal von geblasenem Glas der mittleren und späten römischen Kaiserzeit im östlichen Mittelmeerraum angeführt und erklärt wird, ferner auf den Kommentarteil dieses Kapitels, in welchem auf die Korbflecht-Kanne Nr. 148 als verwandtes Stück von zylindrischen Töpfen mit dieser Art von Verzierung verwiesen wird, sowie schließlich auf den Kommentar in Kapitel 3, verbunden mit dem Hinweis, dass diese Kannenform zwar noch deutliche stilistische Merkmale spätrömischer Tradition aufweist, ihre Henkel-Form jedoch bereits „die byzantinische Ästhetik“ ankündigt – eine Verweistechnik, die zwar einigermaßen aufwendig erscheint, dem Leser jedoch, so er sie zu nützen weiß, ein hohes Maß an Information verschaffen kann.

So bildet der nun vorliegende dritte Katalog der Sammlung Ernesto Wolf eine sowohl für den Fachmann als auch für den interessierten Laien wertvolle wissenschaftliche Publikation, die einen lebendigen Eindruck der Typen- und Formenvielfalt antiker Gläser von der römischen Kaiserzeit bis in das frühe Mittelalter vermittelt.

Martina Schätzschock

S. E. J. Gerstel – J. A. Lauffenburger (Eds.), *A Lost Art Rediscovered*. The Architectural Ceramics of Byzantium. Pennsylvania 2001. ISBN 0-271-02139-X. 318 Seiten. Bibliographie. Index. Katalog.

Eine bisher kaum beachtete Gattung mittelbyzantinischer materieller Kultur[1] – bemalte, glasierte Baukeramik[2] zum dekorativen Verkleiden von Wänden, Säulen und sonstigen architektonischen Elementen – ist Gegenstand dieses *corpus*; es umfasst Exemplare aus während der 1. Hälfte des 20. Jhs. in Konstantinopel und Umgebung durchgeführten Grabungen, die sich im *Arkeoloji Müzeleri* (Istanbul), *Ayasofya Müzesi* (Istanbul), der *Dumbarton Oaks Collection* (Washington) und in diversen Privatsammlungen befinden, des weiteren fundort- und kontextlose Funde, die durch Ankauf im Bazaar von Istanbul oder durch Schenkungen in das *Walters Art Museum* (Baltimore), das *Musée National de Céramique* (Sèvres), das *Musée du Louvre* (Paris), das *Benaki Museum* (Athen), das *Museo Internazionale delle Ceramiche* (Faenza) und verschiedene Privatsammlungen gewandert sind, und schließlich auch Funde aus Nikomedia und Cherson, die im *State Historical Museum* (Moskau) untergebracht sind. Acht Beiträge[3] beleuchten Forschungsgeschichte, historischen Hintergrund, technische Merkmale, ikonographische Besonderheiten und die Datierung dieser Gattung, die nach der *communis opinio* durch den Einfluß der islamischen Kultur in Byzanz aufgenommen wurde.

C. Mango leitet den Band mit einem historischen und kulturgeschichtlichen Abriss zu Konstantinopel während der makedonischen Dynastie ein. Die 15 Stellen in Konstantinopel, die solche Funde hervorgebracht haben, sind vor allem Kirchen, Klöster und Paläste, die während des 9.–11. Jhs. renoviert oder neu gebaut wurden. M. Mundell Mango hat alle zur Verfügung stehenden Exemplare nach diesen Fundorten geordnet (auf Grundlage dessen wurde auch der Katalog gegliedert) und alle vorhandenen Formen und Motive einer Typologie unterzogen. Die Grabungsergebnisse können in den meisten Fällen weder als Datierungsgrundlage herangezogen werden, noch geben sie Aufschluss darüber, ob, seit wann und wie die Keramikplatten innerhalb dieser Gebäude angebracht waren. Viele Stücke verraten aber aufgrund ihrer Form eine Funktion als Verkleidung für Säulenschäfte, Kapitelle oder als Rahmen für andere ikonographische Darstellungen.

---

[1] Bereits thematisiert in H. Maguire (Ed.), Materials Analysis of Byzantine Pottery. Washington 1997.

[2] Im Deutschen existiert kein fester Terminus; vgl. R. Naumann – H. Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken. Berlin 1966, 90, wo sie unter „Baukeramik“ als „Verkleidungsplatten“ geführt werden; weiter unten wird dann von „glasierten Fliesen“ gesprochen.

[3] Da hier nicht alle Beiträge im Detail diskutiert werden, seien Autoren und Titel aller Aufsätze an dieser Stelle angeführt: S. E. Gerstel, Introduction; C. Mango, Ninth- to eleventh-century Constantinople: The cultural context; M. Mundell Mango, Polychrome tiles found at Istanbul: typology, chronology, and function; S. E. Gerstel, Ceramic Icons from Medieval Constantinople; J. A. Lauffenburger – Ch. Vogt – A. Bouquillon, Technical insights into the working practices of Byzantine tile makers; J. C. Anderson, Introduction to the ornamental tiles; Ders., Tiles, books and the „church like a bride adorned with pearls and gold“; W. Tronzo, The vagaries of a motif and other observations on ornament; A. Cutler, A community of clay across Byzantium and its adversaries.

Wohl am schwierigsten ist die chronologische Einordnung und somit das Aufkommen dieser Gattung zu definieren. Ausgehend von Grabungen in Bulgarien (Preslav, Patleina, …), wo solche Keramikplatten *in situ* und auch zugehörige Werkstätten gefunden und von den Ausgräbern „um 900" datiert wurden, glaubt man, dass die bulgarische (provinzielle) der hauptstädtischen Produktion nicht vorausgehen kann. Da keine datierten archäologischen Kontexte des 9. Jhs. aus Konstantinopel existieren, versucht Mundell Mango anhand stilistischer Merkmale des Dekors der Funde im *Bukoleon* und an einem Photo des Apsismosaiks der *Koimesis-Kirche* in Nikaia ihre Existenz im 9. Jh. festzumachen. An letzterem sei am unteren rechten Rand des von Th. Schmit 1927 publizierten Mosaiks ein Ausschnitt eines „Keramikbandes" zu erkennen, das ein Zeugnis der postikonklastischen Phase der Kirche nach 843 darstelle. Eine Unterscheidung zwischen Keramik und Malerei ist auf diesem Photo (vgl. S. 153 Abb. 17) aber nur schwer möglich und eine Datierungsgrundlage daher nicht gegeben. Aufgrund archäologischen Quellenmangels bezieht sich die Autorin auf eine Theophanes-Stelle, die berichtet, dass Ioannes Synkellos, der als Botschafter nach Baghdad entsandt wurde, so begeistert von der Pracht der Stadt zurückkehrte, dass er den Kaiser Theophilos überzeugte, den *Bryas-Palast* sowohl in Form als auch in Dekor nach arabischem Vorbild zu bauen – somit wären die byzantinischen mit den frühesten islamischen Keramikplatten zeitgleich. Auch wenn diese Stelle zweifelsohne einen Kontakt widerspiegelt, der immer auch einen kulturellen Austausch beinhalten kann, so ist eine Datierung der Keramikplatten ins 9. Jh. archäologisch noch nicht nachgewiesen. Einen für die Datierung viel wichtigeren Vergleich zieht Mundell Mango abschließend noch zu der in der selben Technik hergestellten und im Dekor ähnlichen und oft sogar identischen polychromen Gefäßkeramik (*polychrome ware*). Obwohl sie auf neueste Forschungsergebnisse in Korinth, wo Waren dieser Technik dem 11./12. Jh. zugeordnet werden[4], hinweist, spricht sie sich dafür aus, dass die Produktion von polychromen Keramikplatten der polychromen Gefäßkeramik vorausgehen muss, da die meisten Dekormotive auf letzterer aus der Architektur abgeleitet sind. In Zukunft gilt es zu überlegen, ob beide Produktionen zeitlich nicht doch näher beieinander liegen, denn G. Sanders hat die Datierung der bulgarischen Funde, an der sich die Gesamtchronologie ja orientiert, revidiert[5]. Eine Produktion in Bulgarien hat seiner Meinung nach frühestens durch ein Ausstrahlen byzantinischen Handwerks nach den Eroberungen durch Basileios II. dort ihren Anfang genommen.

Neben der detaillierten technischen Beschreibung (Tonzusammensetzung, Herstellungsverfahren, Technik der Anbringung, usw.) durch J. A. Lauffenburger, Ch. Vogt und A. Bouquillon bildet die Ikonographie den Schwerpunkt dieses Buches. Der Dekor der Keramikplatten ist in der Regel geometrischer und floraler, kann aber auch figürlicher Natur sein. Den seltenen Stücken, die Darstellungen der Gottesmutter, der Apostel und sonstiger Heiliger tragen, wird von S. E. Gerstel eine Funktion als „Ikonen", die wahrscheinlich zur Ausstattung von Kirchenbauten gehörten, zugeschrieben. J. C. Anderson zeigt einmal den antik-mediterranen und fremden Formenschatz der geometrischen und floralen Motive auf, und in einem zweiten Artikel stellt er diesen mittelbyzantinische Buchilluminationen und Metallarbeiten, die gemeinsame Motive aufweisen, gegenüber. Angesichts des islamischen Ursprungs dieser Verzierungstechnik und der vielzitierten Theopha-

---

[4] G. D. R. Sanders, Byzantine Polychrome Pottery, in: J. Herrin – M. Mullett – Ch. Otten-Froux (Eds.), Mosaic. Festschrift for A. H. S. Megaw (*British School at Athens Studies* 8). London 2001, 98–101.

[5] Ebd.

nes-Stelle zieht W. Tronzo einen Vergleich mit den Keramikplatten aus Sāmarrā, Hauptstadt der Abbāsiden und erstem Zentrum für Keramikkunst. Obwohl sich ähnliche Motive (vgl. S. 150, Abb. 13 mit Abb. 14) in den byzantinischen und islamischen Produkten finden lassen, betont auch er, dass es keine archäologische Evidenz für eine Produktion in Byzanz im 9. Jh. gibt. Abschließend weist A. Cutler darauf hin, dass die Keramik aus Sāmarrā zwar besser bekannt ist, jedoch der Kontakt mit den Fatimiden während des 10. und 11. Jhs. viel stärker und daher eher für die Übernahme dieser Technik ausschlaggebend war.

Dieses Buch vereint erstmals einen Bestand glasierter Baukeramik konstantinopolitanischer Herkunft, die aufgrund verschiedenster Umstände über zahlreiche Museen und Länder verstreut ist. Man muss den Autoren des Bandes daher zurecht die „Wiederentdeckung einer verlorenen Kunstgattung“ zuschreiben. Der Katalog im Anschluss an die Beiträge, der einmal nach den Fundorten in Konstantinopel und einmal nach den Aufbewahrungsorten gegliedert ist, enthält zu allen Exemplaren Abbildungen, detaillierte Beschreibungen und Literaturhinweise und macht es dadurch dem Leser möglich, die Keramikplatten selbst im Detail zu studieren. Trotz dieser zahlreichen neuen Erkenntnisse existieren noch unterschiedliche Ansichten, was die Datierung betrifft. Ihr Aufscheinen in Byzanz wird noch uneinheitlich zwischen dem 9. und 11. Jh. angesetzt. Wenn man bedenkt, dass es sich hier ohnehin um ein kurzlebiges Phänomen handelt, das sich in Bauten des 13. Jhs. nicht mehr nachweisen lässt, wäre es wünschenswert, wenn in Zukunft außer ikonographischen Studien neue archäologische Kontexte Aufschluss bringen könnten.

Susanne Metaxas

Bellarmino Bagatti OFM, Ancient Christian Villages of Judaea and the Negev. English Translation Paul Rotondi OFM (*Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor* 42). Jerusalem, Franciscan Printing Press 2002. 230 S., 2 Kt., 32 Taf. ISBN 965-516-046-7.

In den Jahren 1971, 1979 und 1983 veröffentlichte der Franziskanerpater B. Bagatti in italienischer Sprache drei Abhandlungen über die frühchristlichen Siedlungen in der *Terra Sancta*, die ob ihres reichhaltigen und gelehrten Inhaltes von Geschichtswissenschaftlern wie von Archäologen gleichermaßen mit Begeisterung aufgenommen worden sind. Die positive Reaktion führte zu der Überlegung, die Bände durch eine Übersetzung ins Englische einem noch weiteren Personenkreis bekannt zu machen, eine Aufgabe, die infolge des Ablebens von B. Bagatti im Jahre 1990 im wesentlichen von M. De Benedictis, P. Rotondi und L. Di Segni bewältigt wurde. Nachdem der Öffentlichkeit bereits im Jahre 2001 die „Ancient Christian Villages of Galilee“ (*Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor* 37, vgl. auch unsere Besprechung in *JÖB* 52, 2002, 352–54) vorgelegt wurde, stellt der hier anzuzeigende Band über Judäa und den Negev den zweiten Teil des Übersetzungswerkes dar, eine Arbeit, die, um es vorweg zu nehmen, an das hohe Niveau ihres Vorgängers anzuknüpfen vermag und die internationale Palästinaforschung mit einem weiteren Standardwerk beschenkt. – Nach einem Abkürzungsverzeichnis (9f) und einer geringfügig aktualisierten Auswahlbibliographie (11–14) werden in der *Introduction* (15f) neben den üblichen Danksagungen einige grundsätzliche Bemerkungen zum Aufbau des Buches und der Art der angewendeten wissenschaftlichen Methodik getätigt, die, wie bei einer katalogartigen Studie nicht anders zu erwarten, eindeutig positivistisch ist. Hatte die Darstellung über die frühchristlichen Siedlungen in Galiläa noch einen kurzgefaßten historischen Abschnitt

übergreifender Natur, so wird der Leser hier direkt zu den Toponymen, zu den für die Thematik relevanten Ortschaften und Siedlungsstätten geführt, dies sicherlich eine kluge Entscheidung angesichts der beinahe unübersehbaren Literatur, die sich allgemein mit der Geschichte Judäas und des Negev beschäftigt. So können lediglich einige Lemmata einen geschichtlichen Teil aufweisen, ein unnötiges Anschwellen des Buches aber wurde dergestalt verhindert. Das *Chapter* 1 ist den *Villages Situated South of Jerusalem* gewidmet; B. Bagatti folgte hier den Straßen 1. *From Jerusalem to Bethlehem* (17–50), 2. *From Bethlehem to Hebron* (51–80) und 3. *From Hebron to Beersheba* (81–112), wobei er die jeweils interessierenden frühchristlichen Siedlungsstätten in einem einfachen Aufbauschema zunächst westlich, sodann östlich der Route präsentiert, dies stets unter der Angabe von Koordinaten auf den ausgezeichneten Übersichtskarten im Anhang. Interessante Ausführungen betreffen beispielsweise das in byzantinischer Zeit als *Oreinē* bezeichnete Ain Karim, das als Heimstatt von Elisabeth und Zacharias sowie als Geburtsort von Johannes dem Täufer gilt (vgl. Lukas 1, 39–56) und so unter den Christen vergangener Zeiten besondere Verehrung genoß; seine Identifizierung kann als sicher gelten, die Präsentation der dortigen Grabungsergebnisse wurde in ein historisches Schema eingekleidet (18–21). Das unweite Ain el-Jedideh ist durch eine Klosteranlage und Münzen als byzantinischer Siedlungsplatz belegt (21–23), in el-Qabu wurde in der Zeit der Kreuzritter eine Kirche auf älteren Fundamenten errichtet (27). Die Ausführungen über das Grabmal der Rahel, Ramat Rahel, einen Ort, der bereits seit der Eisenzeit besiedelt ist, sind durch einen Gebäudegrundriß und Darstellungen dort gefundener Keramik angereichert (35–38). Bethlehem hat eine überwiegend historische Darstellung gefunden, ein Faktum, das vor dem Hintergrund einer eigenen Monographie, die B. Bagatti dem Ort gewidmet hat (Gli antichi edifici di Betlemme. Jerusalem 1952), durchaus vertretbar ist, wenngleich ein Schema von der Basilika und dem komplizierten Grottensystem anbei sicherlich ein zusätzlicher Gewinn gewesen wären (40–46). Das sogenannte Hirtenfeld bei Beit Sahur wird mit seinen Funden ebenfalls kurz erwähnt (46–49), anschließend folgen einige Angaben zur „Parembolē and the desert bishopric", nicht ohne den Verweis auf das wohlbekannte Faktum, daß unsere diesbezügliche Kenntnis sich alleine auf die *Vita Euthymii* des Kyrill von Skythopolis stützt (49f). An der Straße *From Bethlehem to Hebron* liegen mehrere kleinere Siedlungen, interessant ist das Lemma zu Kh. Thequ'a, dem Heimatort des Propheten Amos (64–67), wo es noch im 17. Jahrhundert die eindrucksvollen Ruinen einer Kreuzritterburg gegeben hat. Haram Ramet el-Khalil, der Ort des biblischen Mambre, gehörte zu den großen Pilgerzentren im Mittelalter, doch sind seine Ruinen heute in einem schlechten Zustand (73–75). Zu den wesentlichen Abschnitten des Buches zählen die Ausführungen über Hebron, die hier auf die christliche Zeit beschränkt bleiben (75–80). Die Beobachtungen antiker und mittelalterlicher Autoren sind mit den Bemerkungen neuzeitlicher Reisender und eigenen Beobachtungen gut verwoben und ergeben einen interessanten und übersichtlichen Text, der die wechselvolle Geschichte des Ortes gut nachzuzeichnen vermag. Unter den Stätten an der Straße *From Hebron to Beersheba* kommt Kh. el-Karmil mit den Überresten von drei christlichen Kirchen eine gewisse Bedeutung zu; möglicherweise lebten hier die Angehörigen verschiedener Konfessionen nebeneinander (95–97). Das in byzantinischer Zeit noch als bedeutend eingeschätzte Beersheba, Fundstätte eines die *annona* betreffenden kaiserlichen Ediktes aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, in dem zahlreiche Toponyme tradiert werden, wurde ob seiner zahlreichen Siedlungshinterlassenschaften eines eigenen Lageplanes gewürdigt, Kirchen werden ebenso erwähnt wie die lokalen Mosaiken (106–111). In *Chapter* 2 behandelt Bagatti sodann die *Villages in Central Judaea*, zunächst *From Latrun to Beith Govrin* (113–144), sodann *From Hebron to Ascalon* (145–150). Die zum überwiegenden Teil in einem Museum konzentrierten Funde von Deir

Rafat werden recht ausführlich behandelt (113–117), ebenso Beth Shemesh mit der Ruine eines Klosters, das wohl einst von morgenländischen Christen betreut worden ist (118–122). Beit Jirin ist der Siedlungsplatz des byzantinischen Eleutheropolis, dessen Bischof Makrinos bereits im Jahre 325 am Konzil von Nikaia teilgenommen hat. Auch hier gibt es größere Ruinen von drei Kirchen, zudem sind zwei Klosteranlagen literarisch bezeugt (127–131). Östlich der Straße in Richtung auf Beit Govrin finden sich beinahe ausschließlich kleinere Stätten; darunter sind Deir'Asfur (136) und Beit Nattif (138f) mit ihren Mosaikenfunden besonders erwähnenswert. Den Kern der Darlegungen über die *Villages from Yavne to Gaza* in *Chapter* 3 (151–178) stellt unzweifelhaft das Lemma „Christian Gaza" dar (159–171). Hier begegnet der wichtige Hinweis, daß die Geschichte der Stadt nur in Zusammenhang mit dem 6 km entfernten Maiuma Gaza (171–174) dargestellt werden kann, war die ursprüngliche Hafenregion, die ab dem 6. Jahrhundert als eine eigenständige Ansiedlung betrachtet wurde, doch die erste Heimat des Christentums, während das eigentliche Gaza noch lange dem Heidentum (insbesondere *Iuppiter pluvius*) anhing und so ein spannungsreicher Gegensatz innerhalb der Bevölkerung existierte. Geistliche und Märtyrer Gazas werden vorgestellt, auch einiges zur berühmten Schule des Ortes mit ihren zahlreichen Gelehrten berichtet. Der weitere historische Abriß führt dann über die Araber und Kreuzritter bis in die Moderne, verschweigt auch nicht die Probleme, die infolge der aktuellen politischen Situation in der Stadt aufgetreten sind. Die beiden letzten Kapitel des Buches behandeln die *Villages South of Gaza* (179–192) sowie die *Villages of the Negev* (193–220). Wiederum sind es zumeist kleinere Ansiedlungen, in denen das Christentum gepflegt wurde. Interessant ist die Kirchenruine von Raqibat el-Wazza mit ihren eindrucksvollen Mosaikresten (184), auch die byzantinische Kirche in Sheikh Nuran (188f) ist erwähnenswert. Im auch heute noch nur schwer zugänglichen Negev waren der Bischofsitz von Eluza (193–197) und die Siedlung bei Kh. Ruheibe (197–200) bedeutsam, wo ein ausgedehntes Ruinenfeld auf eine große Vergangenheit hinweist. In dem infolge der dort gemachten Papyrusfunde berühmten Nessana gab es neben antiken Befestigungen mehrere Kirchenbauten (201–207), in dem inbesondere in byzantinischer Zeit wichtigen 'Abdeh existierten gleichfalls eine Festung und mehrere Kirchen. Der Band wird durch einen dreifach unterteilten Index, *Index of Places* (221–224), *Analytical Index* (225–229), *Biblical Index* (230) und die bereits erwähnten Karten abgerundet, zuletzt folgen noch einige Schwarzweiß-Photographien. – Insgesamt betrachtet handelt es sich bei der hier anzuzeigenden Arbeit um ein hervorragendes Buch, dessen Übertragung in die englische Sprache fraglos einen großen Gewinn darstellt. Selbstverständlich hätte man manches durch die Einbeziehung neuerer archäologischer Grabungsergebnisse weiter aktualisieren können, doch dürften sich dem überwiegenden Teil der Leser auch ohne Aktualisierungen zahlreiche neue Kenntnisse bieten, die Forschungsergebnisse, die B. Bagatti im Verlauf seines langen Aufenthaltes in der *Terra Sancta* gewonnen hat, sind immer noch erstaunlich. Wir blicken nun mit Spannung auf die Übertragung des letzten Bandes der Triologie, eines Bandes, der den frühchristlichen Stätten in Samaria gewidmet sein wird.

Andreas Külzer

L. G. Chruškova (Khroushkova), Rannechristianskie pamjatniki Vostočnogo Pričernomor'ja (IV–VII veka) (Early Christian Monuments in the Eastern Black Sea Coast Region – 4th–7th centuries). Moskau, Nauka 2002. 502 S., 80 Taf., 146 Umzeichnungen. ISBN 5-02-022544-4.

Ljudmila Chruškova hat sich seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts um die archäologische Erforschung Abchaziens sehr verdient gemacht, arbeitet jedoch seit den schrecklichen Bürgerkriegen in dieser Region in Moskau, wo sie an der Gumanitarnyj Universitet lehrt – abgesehen von vielen Auslandsaufenthalten.

Das Buch ist russisch geschrieben, hat aber ein längeres englisches Resümee, und auch die Beischriften der Tafeln, Pläne und Umzeichnungen werden auf S. 453–459 übersetzt, was vielen die Benützung des Bandes erleichtern wird.

Obwohl der Titel des umfangreichen, gut bebilderten Buches eine andere Verteilung erwarten ließe, erscheinen die Kapitel, die Lazika gewidmet sind (bes. dem gut bekannten Archaiopolis/Nokalakevi, der Hauptstadt der Lazen, aber auch Ziganis/Sicanabis/Gudava, Sepieti, Vašnari und Petra/Cichisdziri), eher nur wie ein Appendix. In der Zeit vor Justinos I. bzw. Justinian war allerdings der römische bzw. byzantinische Einfluss in Abchazien größer als im Reich der Lazen, was sich auch bei der Christianisierung – zumindest in gewissen Zentren – nachhaltig auswirkte, wovon archäologische Denkmäler beredtes Zeugnis ablegen.

Was Abchazien betrifft, wird zwischen dem nördlichen Gebiet der Apchazen und dem südlichen der Apšilen unterschieden, was bis in das 6. Jh. zutrifft, dann aber seine Bedeutung verloren haben dürfte, da beide Stämme zusammenwuchsen und die Grenzen ihre Bedeutung verloren. Die moderne Selbstbezeichnung der Abchazen, Apswa, ist eher mit den Apšilen zu verbinden, obwohl sich zumindest bei der Fremdbezeichnung klar der andere Name durchsetzte – vielleicht auf Grund des Herrschergeschlechts. Auch kirchenpolitisch ist das greifbar: In den frühesten *notitiae episcopatuum* wird als Diözese des Erzbischofs von Sebastopolis (eigentlich der wichtigsten Stadt der Apšilen) Ἀβασγία genannt.

Ausführlich sind die Kapitel über Πιτυοῦς/Σωτηριούπολις/Picunda/Bič̣vinta, dem ersten sicheren christlichen Zentrum der östlichen Schwarzmeer-Region, das bereits einen Bischof zum Konzil von Nikaia entsenden konnte, sowie über Candripš/Gantiadi und Σεβαστόπολις, dem alten Διοσκουριάς, heute der Hauptstadt Abchaziens, Suchumi bzw. Sochumi. Aber auch Alachadzy (nahe Pityus), Dranda, Γυηνός/Cyanes/Očamčira (beide südlich von Suchumi) und Cibila/Cebel'da (im Hinterland, am Fluss Kodori) werden etwas ausführlicher behandelt. Kurze Notizen finden sich ferner zu Chašupsa, Gagra, Aba-Anta und Anakopia (vielleicht dem Tracheia Prokops, vielleicht Νίκοψις, Sitz eines von mehreren Erzbischöfen, die in Ζηκχία residierten, welcher Terminus aber sehr weit gefasst war, da er auch die Südküste der Krim einschloss), sowie zu Šapky und Mramba bzw. oben erwähnten lazischen Orten. Für die Lokalisierung dieser Topoi ist eine kleine Karte auf S. 8 hilfreich. Die Datierungen sind zumeist wohltuend vorsichtig, unter guter Berücksichtigung ähnlicher Entwicklungen in der gesamten christlichen Oikumene.

Erwähnt werden drei Siegel (leider nur in Umzeichnungen): Zwei Bullen eines Theodoros Episkopos (7. Jh.) und eines Konstantinos Ἀβασγίας (vielleicht spätes 7.–8. Jh.) (S. 118) wurden in Pityus gefunden; auch in letzterem Fall würde ich eher an den Erzbischof von Sebastopolis als an einen weltlichen „Fürsten" denken; Pityus dürfte in dieser Zeit keinen eigenen Bischof mehr gehabt haben, und einem Erzbischof dieser Kategorie unterstanden keine Suffragane. Die dritte Bulle, die aus Anakopia stammt, hat auf dem Avers ein Anrufungsmonogramm vom Typus Laurent V, das Revers-Monogramm ist (soweit man

sich auf die einfache Strichzeichnung verlassen kann) sicher nicht Πέτρου ἐπάρχου aufzulösen, da ein Chi fehlt; dagegen würde Πέτρου ὑπάτου keine Probleme bereiten; sollte nur ein Name zugrunde liegen, wäre an Ῥεπαράτου, Εὐπατερίου, Εὐπατρίου, Πατερίου, Εὐπάρου oder ähnliches zu denken (späteres 7. oder frühes 8. Jh.).

Es verdient auch Beachtung, dass in Sebastopolis Ziegel der *legio XV Apollinaris* gefunden wurden, die wohl aus dem 4. Jh. stammen (S. 224f.; 472f.). Für den Beginn der Inschrift (S. 233–235; Taf. LVIII) denken wir an Ὁ πολλὰ [τλί]μων statt τλήμων. Bei der Inschrift aus Sepieti (S. 342f.; 477) würde die Transkription bei T. Qauchčišvili (S. 90) eher … ὑπὲρ Γούλου τοῦ φιλοκτίστου … nahe legen (*gul* als iranische Wurzel bedeutet „Rose").

Interessant ist auch die Auseinandersetzung mit den eher primitiven Reliefs aus Cebel'da mit ihrem komplexen ikonographischen Programm (S. 385–393, 479f.; Taf. LXXVIIIf.); die Datierung in 8.–9. Jh. scheint mir etwas zu früh.

Der Autorin ist für eine fundierte Synthese der verfügbaren Daten zu den frühchristlichen Denkmälern Abchaziens zu danken; angesichts der Schäden, die die Kriegswirren auch hier angestellt haben werden, ist dieser Band doppelt wichtig.

Werner Seibt

Nicole Thierry, La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge (*Bibliothèque de l'Antiquité Tardive* 4). Brepols Publishers. Turnhout 2002. ISBN 2-503-50947-9. 316 S. mit 11 Karten, 131 Abbildungen, 89 Strichätzungen, 21 Tafeln, sowie zahlreichen nicht numerierten Abbildungen im Text und 96 Farbtafeln.

Die Kappadokienforschung des 19. und 20. Jahrhunderts widmete sich weitgehend dem Mittelalter und galt vorwiegend der Erforschung der Kirchen und Klöster der Region mit ihrer spektakulären Felsarchitektur. Hervorzuheben sind unter vielen anderen die grundlegenden Arbeiten von Lebides[1], Jerphanion[2], der Verf. (gemeinsam mit Michel Thierry)[3] und Restle[4]. Yıldız Ötüken hat eine umfangreiche Monographie über die Kirchen Kappadokiens verfaßt, aber nicht publiziert. Die geographische Grundlage für die byzantinische Zeit lieferte die Tabula Imperii Byzantini[5].

Die Verf. widmete ihr Leben neben ihrer hauptberuflichen Tätigkeit als Ärztin der Kappadokienforschung. Sie hat bei zahlreichen Forschungsreisen in vierzig Jahren nicht nur viele Denkmäler entdeckt, sondern auch in ihren Publikationen hervorragend beschrieben und oft unvergleichlich (mit inzwischen schon seltenen 6 × 6 Aufnahmen) illustriert. Ihr

[1] A. M. Lebides, Αἱ ἐν μονολίθοις μοναὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας. Konstantinopel 1899.

[2] G. de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce, I–II. Paris 1925–1942.

[3] N. und M. Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappdoce. Région du Hasan Dağı. Paris 1963.

[4] M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, I–III. Recklinghausen 1967.

[5] F. Hild – M. Restle, Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos) (*TIB = Denkschr. ÖAW*, phil.-hist. Kl. 149). Wien 1981.

größtes Verdienst ist aber zweifellos der Brückenschlag zwischen Antike, Byzanz und dem Islam, wodurch der kappadokische Raum in einem völlig neuen Licht erscheint. Auf die prähistorische Zeit (Hethiter, Phryger) und auf die Zeit nach der türkischen Eroberung wird bewußt nur gelegentlich Bezug genommen; das hätte den Rahmen des ohnehin schon sehr umfangreichen Buches gesprengt.

Im Unterschied zum westlichen und südlichen Kleinasien steht die archäologische Erforschung des hellenistisch-römischen Kappadokien noch ganz am Anfang. Lediglich für Komana[6] und Tyana[7] gibt es Inschriftensammlungen.

Im Kapitel I „Les définitions de la Cappadoce" (S. 11–22) werden die Grenzen Kappadokiens (Großer Salzsee [Tatta Limne] im Westen, Pontisches Randgebirge/*Alpes pontiques* im Norden, Taurus im Süden und Euphrat im Osten) definiert und eine *Cappadoce occidentale* (mit Kaisareia/Kayseri, Koloneia/Aksaray und Niğde) einer *Cappadoce orientale* (mit Sebasteia/Sivas und Melitene/Eski Malatya) gegenübergestellt. Hier sollte eigentlich vermerkt werden, daß in der vorliegenden Publikation vorwiegend die *Cappadoce occidentale* berücksichtigt wird. Ostkappadokien gehört weiterhin zu den am wenigsten bekannten und erforschten Gebieten Kleinasiens. Für das südliche Kappadokien erschien 1991 eine Monographie des *Institut Français d'Études Anatoliennes*[8].

S. 23–69 sind der Antike gewidmet, Kap. 2 (25–32) behandelt das hellenistische Königreich Kappadokien von 302 v. Chr. bis 17 n. Chr., Kap. 3 (33–38) die römische Provinz Kappadokien, Kap. 4 (39–46) die kappadokischen Felsgräber, Kap. 5 (47–60) die heidnischen Kulte *(le paganisme)* und Kap. 6 (61–69) die Christianisierung Kappadokiens. Nicht erwähnt wird das frühchristliche Siebenschläferheiligtum bei Arabissos, das nach der arabischen Eroberung Ostkappadokiens im 7. Jahrhundert ein berühmter islamischer Wallfahrtsort wurde, der noch heute (türkisch *Yediler*, die Sieben) von muslimischen Pilgern aufgesucht wird (*TIB* 2, *s. v.* Eshabkehf und *TIB* 5, *s. v.* Eshabikehf)[9].

S. 71–225 folgt die Darstellung des Mittelalters. In Kap. 7 (71–76) sind die Grundzüge der Geschichte des byzantinischen Kappadokien dargestellt. Die Ergebnisse der historisch-geographischen Forschungen, so der *Tabula Imperii Byzantini*, bleiben jedoch weitgehend unberücksichtigt. Die neue Gliederung Kleinasiens in Themen/Militärbezirke[10] wird nur S. 72, A. 8 beiläufig angedeutet, mit dem Vermerk *La question de l'origine des thèmes reste ouverte*. Kappadokien war im 10. Jahrhundert auf die vier Themen Kappadokia, Charsia-

---

[6] R. P. HARPER, *Anatolian Studies* 18 (1968) 93–147; 19 (1969) 27–40; 22 (1972) 225–239.

[7] D. BERGES – J. NOLLÉ, Tyana I–II (*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 55, 1–2). Bonn 2000.

[8] Brigitte LE GUEN-POLLET et Olivier PELON (Hrsg.), La Cappadoce méridionale jusqu'à la fin de l'époque romaine. État des recherches (*Actes du Colloque d'Istanbul Institut Français d'Études Anatoliennes 13–14 avril 1987*). Paris 1991.

[9] F. HILD, Jerphanion und die Probleme der historischen Geographie Kappadokiens, in: La Turquie de Guillaume de Jerphanion, s. J. *Mél. École. franç. de Rome* 110 (1998) 944f.

[10] Vgl. dazu J. KODER, Thema. *LexMA* 8 (1997) 615f.; A. BERGER, Thema. *Der Neue Pauly* 12/1 (2002) 299f.; Basilikē BLYSIDU – Eleōnora KUNTURA-GALAKĒ – St. LAMPAKĒS – T. LUNGĒS – A. SABBIDĒS, Η Μικρά Ασία των θεμάτων. Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος–11ος αι.). Athen 1998.

non, Sebasteia und Lykandos verteilt. Kaisareia, zum Thema Charsianon gehörig, lag im 11. Jahrhundert sicher nicht im Thema Lykandos, wie S. 19 ohne Nachweis behauptet wird[11]. Hervorgehoben sollte auch werden, daß nach der Rückeroberung Melitenes 934 die wüst gefallenen Gebiete im Osten mit Armeniern und Syrern neu besiedelt wurden[12]. Am Vorabend der Schlacht von Mantzikert (1071) herrschten armenische Fürsten in Kappadokien, neben griechisch-orthodoxen Bistümern gab es armenische und syrisch-jakobitische. Als 1102 Melitene, die letzte christliche Bastion in Kappadokien, von Danişmend erobert wurde, herrschte dort der Armenier Gabriel.

Kap. 8 (77–95) gibt einen Überblick über die reiche Kirchenarchitektur Kappadokiens, Kap. 9 (96–108) über Bauornamentik und figürliche Reliefs *(Décoration sculptée)*.

Der Schwerpunkt des Buches liegt im Abschnitt über das Zeugnis der Monumentalmalerei *(Témoignage des peintures monumentales)* in den Kap. 10–16 (109–200). Kap. 10 (109–111) beschäftigt sich mit der Chronologie der Felskirchen, Kap. 11 (113–134) mit der präikonoklastischen Malerei und Kap. 12 (135–142) mit der ikonoklastischen Malerei, Kap. 13 (143–167) mit dem Jahrhundert nach dem Ikonoklasmus. Kapitel 14 (169–177) ist der Mitte des 10. Jahrhunderts und der kappadokischen Familie Phokas gewidmet. Im 'Taubenschlag' von Çavuşin sind die Familie des Kaisers Nikephoros Phokas, Johannes Tzimiskes und der armenische Feldherr Melias abgebildet. Kap. 15 (179–183) behandelt das ausgehende 10. und beginnende 11. Jahrhundert, Kap. 16 (185–200) die Mitte und das dritte Viertel des 11. Jahrhunderts mit vier verschiedenen Stilrichtungen.

In Kap. 17 (201–209) gibt Verf. einen Überblick über das kappadokische Mönchtum und die Klosteranlagen. Behandelt werden ausschließlich Höhlenklöster, zumeist des hohen Mittelalters, wie Hallaç Manastır, Eski Gümüş oder die größte unter den kappadokischen Klosteranlagen in Erdemli. Nicht immer kann man sicher unterscheiden, ob es sich um Klöster oder repräsentative zivile Bauten *(Sarays)* handelt (Acık Saray, Hallaç Manastır). Frühbyzantinische Klöster, wie wir sie häufig in Lykien oder Kilikien finden[13], sind bisher archäologisch nicht nachgewiesen. Im südkappadokischen Ambar Deresi (*TIB* 2, *s. v.*) ist auch ein gebautes mittelbyzantinisches Kloster erhalten; die Apsis des Katholikon ist zum Teil in die aufragende Felswand der Schlucht gebaut[14]. Das Derwischkloster (Tekke) von Hacıbektaş bei Kırşehir in Westkappadokien[15], wo auch der Ordensgründer Hacıbektaş begraben liegt, scheint anstelle eines byzantinischen Charalampos-Klosters errichtet worden zu sein (Kulttradition). Das Grab des Hacıbektaş hielten im 19. Jahrhundert die dort noch ansässigen Griechen für das Grab des Charalampos[16].

---

[11] Zum Thema Lykandos vgl. *TIB* 2, *s.v.*

[12] Zur syrischen Einwanderung ist in der Bibliographie nicht genannt G. Dagron, Minorités ethniques et religieuses dans l'orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: L'immigration syrienne. *TM* 6 (1976) 177–216.

[13] S. *TIB* 8, z.B. *s. vv.* Akalissos (2), H. Siōn, *TIB* 5, *s. v.* Apadnas, Bıçkıcı Kalesi, Karlık, Kastaławn, Kuzucubelen, Mahras Dağı, Olba, H. Thekla, Yelbis Kalesi.

[14] Zu den in Kleinasien nur selten archäologisch nachzuweisenden gebauten mittelbyzantinischen Klöstern vgl. nun auch *TIB* 8, *s. vv.* Kel Tepe (Palamutdüzü) und Kisleçukuru, zwei Klöster aus der Komnenenzeit westlich von Antalya.

[15] *TIB* 2, *s. v.* Hacıbektaş.

[16] Vgl. Sp. Vryonis Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley–Los Angeles–London 1971, 485.

Kap. 18 (211–218) schildert die Geschichte des bereits von den Türken beherrschten Kappadokien im 12. und 13. Jahrhundert, vor allem den Kampf zwischen den Seldschuken von Konya und den Danişmendiden von Sivas; diese waren zeitweise mit den Byzantinern gegen die Seldschuken verbündet. Konya war schon seit (spätestens) 1116 Hauptstadt des rumseldschukischen Reiches und nicht erst seit 1205, wie S. 214 behauptet wird. Während die Türken im 12. Jahrhundert noch, der Tendenz Danişmends folgend, der sich selbst als *Zerstörer von Kirchen und Festungen* rühmte, viele Kirchen und Klöster zerstörten, übten sie im 13. Jahrhundert große Toleranz, die Höhlenkirchen erhielten neuen Freskenschmuck. Großartige Karavansarays an den alten römisch-byzantinischen Straßen sicherten den (auch internationalen) Fernverkehr (vgl. S. 215 mit fig. 131). Es kam zu einer Symbiose zwischen Christen und Muslimen. Der in einer Inschrift zwischen 1283 und 1295 genannte Basileios Giagupes war als Christ seldschukischer ἀμηράρζης = amir arzi = Heeresintendant[17].

Das abschließende Kapitel 19 (219–225) stellt die Besonderheiten Kappadokiens heraus. Dargestellt werden vor allem die Eigenheiten und Themen der kappadokischen Wandmalerei.

Im Anschluß an den Haupttext und die Bibliographie stellt Verf. auf 50 *fiches* verteilt einzelne Orte und Denkmäler separat vor (ohne Paginierung). Dadurch wird sehr sinnvoll die Flüssigkeit des darstellenden Textes gewährleistet. Die Illustrationen sind auf den Haupttext, auf unregelmäßig eingeschaltete Tafeln im Haupttext, auf die *fiches* und die Farbtafeln am Ende des Buches verteilt und dadurch erschwert einzusehen.

Das Werk ist streng gegliedert, die Darstellungen sind kurz, präzise und mit neuester Literatur versehen. So gelang es M[me] Thierry, auf beschränktem Raum das Bild einer kleinasiatischen Kulturlandschaft zu zeichnen, wie es kaum mehr zu überbieten ist.

Friedrich Hild

[17] Sp. Vryonis, The Inscription of the Church of St. George of Beliserama. *Byzantina* 9 (1977) 12.

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK, 54. Band/2004, 361–362

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

(Stand August 2004)[1]

In Vorbereitung:

Anonymus, Chronika parekbolaia, ed. R. Tocci (*Series Berolinensis*)
Chronicon Paschale, ed. O. Mazal (*Series Vindobonensis*)
Dukas, ed. S. Kotzabassi
Eustathios von Thessalonike, Briefe, ed. F. Kolovou
Georgios Kedrenos, ed. R. Maisano – L. Tartaglia (*Series Italica*)
Ioannes Anagnostes, ed. J. Tsaras† (*Series Berolinensis*)
Ioannes Antiocheus, ed. S. Mariev (*Series Berolinensis*)
Ioannes Apokaukos, ed. B. Katsaros (*Series Thessalonicensis*)
Ioannes Kantakuzenos, ed. S. Schönauer (*Series Berolinensis*)
Ioannes Zonaras, ed. P. Leone (*Series Italica*)
Kekaumenos, Strategikon, ed. Ch. Roueché
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. Wurm – M. Grünbart (*Series Vindobonensis*)
Leon Diakonos, ed. N. M. Panagiotakis† (*Series Berolinensis*)
Leonis Tactica, ed. G. T. Dennis
Logothetes-Chronik A und B, ed. St. Wahlgren (*Series Berolinensis*)
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. Jeffreys
Michael Attaleiates, ed. E. Tsolakis (*Series Atheniensis*)
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. Reinsch
Niketas David,Vita Ignatii, ed. and tr. by A. Smithies, with notes by J. M. Duffy (*Series Washingtonensis*)
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. Markopoulos (*Series Berolinensis*)
Stephanos Byzantios, ed. M. Billerbeck (*Series Berolinensis*)
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. Külzer (*Series Vindobonensis*)
Theodoros von Kyzikos, Briefe, ed. Maria Tziatzi-Papagianni (*Series Berolinensis*)
Theodoros Metochites, Basilikoi Logoi, ed. I. Ševčenko (*Series Vindobonensis*)
Theodoros Skutariotes, ed. A. Hohlweg (*Series Berolinensis*)
Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. Ševčenko (*Series Berolinensis*)
Theophanes Continuatus I–IV. VI, ed. J.M. Featherstone (*Series Berolinensis*)

Freie Texte:

Ioannes Kinnamos, Michael Glykas, Nikephoros Gregoras, Nikephoros Kallistos Xanthopulos

---

[1] Eine komplette Liste der erschienenen Bände wurde in *JÖB* 52 (2002) abgedruckt.

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Prof. Dr. P. Agapitos, University of Cyprus, Department of Greek Studies, Kallipoleos 75, P. O. Box 20537, Nicosia, Cyprus.— Prof. Dr. A. Beihammer, Department of History and Archaeology, University of Cyprus, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Dr. J. Declerck, Vaderlandstraat 30, B-9000 Gent.— Dr. M. Grünbart*.— Dr. F. Hild***.— Prof. Dr. M. Hinterberger, Department of Byzantine and Modern Greek Studies, University of Cyprus, P.O.Box 20537, CY-1678 Nicosia.— Prof. Dr. W. Hörandner*.— Prof. Dr. W. E. Kaegi, Department of History, University of Chicago, 1126 East 59th Street, Chicago, Illinois, 60637-1539, USA.— Prof. Dr. J. Koder*.— Dr. Ch. Kraus, Friedrich-Schiller-Universität, Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, D-07743 Jena.— Prof. Dr. O. Kresten*.— Doz. Dr. A. Külzer***.— Mag. Susanne Metaxas*.— Prof. Dr. J. Munitiz, 10 Albert Rd, Harborne, Birmingham B17 0AN, Großbritannien.— Dr. Angel Nicolaou-Konnari, 10 Philiou Zannetou Str., CY-3021 Limassol.— Prof. Dr. P. Van Nuffelen, Afdeling Geschiedenis van de Oudheid, K.U.Leuven, Blijde-Inkomststraat 21, B-3000 Leuven.— Prof. Dr. E. N. Papaioannou, The Catholic University of America, Department of Greek and Latin, 308 McMahon, Washington, D.C. 20064, USA.— Dr. Leena Mari Peltomaa*.— Mag. M. Popović*.— Dr. A. Pülz, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Postgasse 7, A-1010 Wien.— Dr. A. Rhoby**.— Drs. B. Roosen, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, Katholieke Universiteit Leuven, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven.— Mag. Martina Schätzschock, Österr. Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturgeschichte der Antike, Bäckerstr. 13, A-1010 Wien.— Dr. O. Schmitt, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Klassische Altertumswissenschaften, Universitätsplatz 12, D-06099 Halle/Saale.— Doz. Dr. O. J. Schmitt, Rottmannsbodenstr. 90, CH-4102 Binningen.— Prof. Dr. W. Seibt*.— Prof. Dr. A. Sideras, Meininger Weg 63, D-37085 Göttingen.— Prof. Dr. J. Signes Codoñer, Universidad de Valladolid, Dpto. filología griega, Plaza del Campus, s/n, E-47011 Valladolid.— Dr. Claudia Sode, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Altertumswissenschaften, Fürstengraben 1, D-07743 Jena.— Dr. P. Soustal***.— Prof. Dr. P. Speck †.— Dr. D. Ch. Stathakopoulos*.— Dr. Homère-Alexandre Theologitis, Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, 54,boulevard Raspail, F-75270 Paris Cedex 06.— Prof. Dr. H. G. Thümmel, Robert-Blum-Str. 11, D-17489 Greifswald.— Prof. Dr. E. Trapp, Universität Bonn, Philolog. Seminar, Am Hof 1e, D-53113 Bonn.— Prof. W. Treadgold, Saint Louis University, Department

---

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien

of History, College of Arts and Sciences, 3800 Lindell Blvd., P.O.Box 56907, St. Louis, MO 63156-0907, USA.— Prof. Dr. Maria Tziatzi-Papagianni, 29. Syntagmatos Pezikou 17, GR-69100 Komotini.— Prof. Dr. K.-H. Uthemann, Frontorstr.4a, D-86911 Dießen am Ammersee.— Dr. Alexandra-Kyriaki Wassiliou**.— Prof. Dr. Anna Zimbone, Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Filologia Moderna, Piazza Dante, 32, I-95124 Catania.